

AC0083

هذا سفر يدعى حليل ومجموع غريب قليل
 المشيل احتوى على ثلاثة كتب من غرائب
 المؤلفات الصادرة عن فكرة علماء أجدله
 بالذين أعلى الكماله أولها نهايت الفلاسفة
 للإمام الفزالي المتوفى سنة ٥٠٠هـ وثانيها نهايت
 الفلاسفة للإمام ابن رشد الأندلسي المالكي
 المتوفى سنة ٥٩٥هـ ألفه معارض الإمام الفزالي في
 بعض المباحث من الكتاب المشار إليه وثالثها
 نهايت الفلاسفة للعلامة خوجه زاده أوحده
 علماء الروم في عصره المتوفى سنة ٨٩٣هـ ألفه
 في الحكيم بين الامامين المشار إليهما في الاختلاف
 فيه بإشارة من القديس السلطان محمد الفاتح
 العثماني وشهد له بالتبرز العلامة الدواني وسائر
 معاصريه حتى استحق بذلك التقديم من
 السلطان الموحى إليه كما هو مبسوط في كشف
 الظنون وفي الشقائق النعمانية في علماء الدولة
 العثمانية

وقد وضع الكتابان الأولان في صلب
 هذا المطبوع والثالث اسمهما

طبع على نفقة مصطفى الباي الحلي
 وأخويه بمصر

(بسم الله الرحمن الرحيم)

توجهنا الى جنابك وتصدنا
تجربتك يا واحب الوجود
وكم غرض الخير والحدود
واعتصمنا بصوابك وقسنا
بجبرتك يا مبدأ كل موجود
ويا غاية كل مقصود افض
هنا من انوار قدسك
وهنا من نفحات انسك
يا من لا يحب سائله ولا
يتعظم به وإناله يا موضع
الطرائق يا كاشف
الحقائق وفتنا السلوك سواء
السبل بغضك الفير
المتناهي وأزنا بنور
هدايك صور حقائق
الاشياء كما هي وخص
سيدنا نيك وأكرم
أصفائك محمد المبعوث
للهداية الى سواء الطرائق
يا فضل مسلماتك وآله
وأصحابه المنتدبين بانوار
الهداية وما شاعل التوفيق
يا طبيب شجائنا انك على
ما تشاء قدير وباحية رجاء
المؤمنين حدير (و بعد)
فان العسل والنحل
متطابقان على أن أكرم
ما ينال القوى الشروا أنفس
ما يتنافس فيه أهمل
الوبر والمدر هو معرفة
المبدأ والمعاد وما

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الامام الاوحد الراهب الموفق أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي قدس الله روحه نسأل
الله سبحانه العون على كل غاية أن يغض عنا أنوار الهداية وتبقي بعض عنا
ظلمات الضلال والقوامة وأن يجعلنا من رأى الحق حقا قاترا اتباعه واقتفاه ورأى الباطل باطلا
فاختار احبنا واجتنبنا وأن يلقنا بالسعادة التي وعدنا أنبياءه وأوليائه وأن يلقنا من السعادة
والسرور والنعمة والحبور اذا ارتحلنا من دار القبر وما يغض عن أعاليه اوراق الاقدام ويتعامل
دون أقاصيه امرأى سهام الاوهام وأن ينيلنا بعد الورود على نعيم الفردوس والصدور من هول
المحشر ما لا عين رأت ولا ذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وأن يصل على نبينا المصطفى محمد خير البشر
وعلى آله الطاهرين وأصحابه الطاهرين معاتج الهدى ومصابيح الدجى وسلم تسليما (و اما بعد) فاني
رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التبرع عن الارباب والنظر بما يزيد الفطنة والذكاء قدرة عن طوائف
الاسلام والعبادات واحقر واشاعر الدين وظائف الصلوات والتوفيق عن الخطورات واسهتوا
بتميدات الشرع وحده ولم يقفوا عند قواعده وحده وقوده بل خلعوا بالكلية رتبة الدين
يقنون من الظنون يشعرون بهارها يصدون عن سبيل اللهو يفتونهم احوالهم بالآخرهم كافرين
والاستند اكفرهم غير معاقب كفتلنا لتضاري واليهود اذ جرى على غير دين الاسلام تشوهم
وأولادهم ووليد درج آبائهم وأجدادهم ولا عن بحث نظري صادر عن التشربا ذبايل الشبه الصارقة عن
صوب الصواب والانخداع بالخبايا لا المزخرفة كالأعاصير التي تفتن في طوائف من المنظار في البحث
عن الفتاوى والآراء من أهل البدع والاهواء وانما مصدر كفرهم معاهم أسامى هائلة كعقراط
وبقراط وأفلاطون وأرسطاطاليس وأمثالهم والطائفة التي معهم وضلالهم في وصف عقولهم
وحسن أصولهم ودقة علومهم الهندسية والمنطقية والطبيعية والالهيية واستبدادهم بقرط الذكاء
والفطنة واستخراج تلك الامور الخفية وحكايتهم عنهم انهم مع رذائل عقولهم وغرارة فتنهم منكرين

ينهما على ما أشار إليه امر المؤمنين على كرم الله وجهه بقوله رحم الله امرأه عرف نفسه واستدركه وعلم من أين وفي أين والى أين وقد اضطربت فيه الآراء وتصادمت الأهواء بحيث لا يرجح أن يتطابق عليها أهل زمان أو يتصالح فيها أنواع الإنسان اذ لوهم يعارض العقل في ما خذلهوا الباطل بشاكل الحق في ما ساءه ما فهم اقتدى بما جاء به الشرع فقد استقام وهدى ومن ترك هداه واتخذ الله هواه ماضى وغوى ومن جهل تخافى شرائع الانبياء عليهم السلام العاطفة ٣ المنتهون الى الحكمة والعلية فكانهم

وان اصحابا في علومهم الهندسية والحسابية والمنطقية لصمد التناس الحق بالاطل في مبادئها وعدم استيلاء غوائل الوهم في بواقيها لكنهما سهوا لما خذلهوا العقل المتناول لا يعارض فيها الوهم العقل بل يحكم بها على طاعة منه لكنهم أخذوا في علومهم الطبيعية يسيرا والاهلية كثيرا وان اجتهدوا فيما بعقولهم غاية الاجتهاد وارتادوا طرق الوصول اليها كالالترتاد لكون مبادئها بعيدة عن العقول والاهوام واعمال طمرتها خفية عن البصائر والاهتمام ثمن عقلاء الملة وعلماء الامة دونوا علم الكلام وصنفوا فيه كتباً معتبرة والقوا برا مطولة ومختصرة وحققوا فيها قراءات هائلة في الاسلام وردوا على كل من يخالفهم من اهل البدع والضلالات خصوصا على الفلاسفة الصائرين الى ما كانه اوهامهم من الخيال فانهم تبنوا حجة

الشرائع والحقل وحاصرون تفاصيل الادمان والمائل ويعتقدون انها نوابس مؤلفة وحيل مزخرفة فلما قرع ذلك منهم ووافق ما حكى لهم من عقائدهم طبعهم فحبلوا باعتقاد الكفر بحيز الى غمار الفضلاء بزعمهم واغترافا في سلمهم وترفعاهن مساعدة الجاهل والاهواء واستكافا من القناعة فاديان الآيات طبايان اظهرا النكاس في النزوع عن تقليد الحق بالشرع في تقليد الباطل جبال وغفلة عنهم عن الانتقال الى تقليد عن تقليد خرق وخيال غاية وفي عالم الله احسن من رتبة من يجبل بترك الحق المعتقد تقليد الانسار الى قبول الباطل دون ان يقبله خبرا وتحمي قوا واليه من العلوم عز ليعن فضيلة هذه الماهة وانفس في حبهم حب النكاس بالثبته يذوي الضلال والسلاسة اذ في اهل الخلاص من فتناته يتراءى والسمى اقرب الى السلاسة من بصيرة هؤلاء فلما رأت هذا الفرق من الجملة ناضعا على هؤلاء الاغبياء ابتدأت تحرير هذا الكتاب وداعى الى الفلاسفة القدماء من انتهت عندتهم وتناقض كاتمهم فيما يتعلق بالاهيات وكاشفة عن غوائل مذهبهم وهوراته التي هي على التقدير مضاحك العقلا وغيره عند الاذ كياء اعني ما اختصروا به من الجاهل والاهواء من فنون العقائد والآراء (هذا) مع حكاية مذهبهم على وجهه ليعين هؤلاء الهدى تقليد اتفاق كل مروج من الاوائل والواخر على الاعان بالله واليوم الآخر وان الاختلافات راجعة الى تفاصيل خارجة عن هذين القطبين الذين لاحاهما بعث الانبياء المؤيدون بالمعجزات وانه لم يذهب الى انكارها الا شريعة بسيرة من ذوى العقول المنكوسة والآراء المنكوسة الذين لا يؤبه لهم ولا يعابهم فيما بين النظار ولا يعدون الا في زمره الشياطين الاشرار وغمار الاغبياء والاعمال ليكف عن غلوائهم بظن ان التعليل بالكفر تقليد ابدل على حسن رآه أو بشره بظنهم انه اذ حقق ان هؤلاء الذين تشبه بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم ارجحوا فوافوا به من هذا الشرائع وانهم مؤمنون بالله ومعصونون لرسوله ولا يكتفون اختطوا في تفاصيل بعد هذه الاصول فذلوا فيها فاضلوا واضلوا عن سوله الدليل ونحن نكشف عن فنون ما اتخذوا به من الضلال والباطل وبين ان ذلك تنويل ماوراءه تحصيل والله تعالى ولى التوفيق لانه ارفاقا قصدناه من التحقيق ولنعذر الان الكتاب بعقيدات تعرب عن ماقى الكلام في الكتاب (مقدمة) ايدى ان الخوض في حكاية اختلاف الفلاسفة تطول فان خطهم طويل وزناهم كثير واداهم منتشر وطرقهم متباينة متدبرة (فلنقتصر) على اظهار التناقض في رأى مقدمهم الذى هو ان ليس سلف الطلوق والمذم الاول فانه رتب علومهم ومذهب ابرعهم وحذف الحشون آرائهم وانتمى ما هو الاقرب الى اصول اوهائهم وهوراء طاطا ليس وقد رد على كل من قبله حتى على استاذهم الملقب بهندسهم بالاطلون الالهى ثم اعترضه مخالفتها استاذهم بان قال اطلون صديق والحق صديقي ولكن الحق اصدق منا وانما قلنا هذه الحكاية عنهم ليعلم انه لا يثبت ولا يثبت ان مذهبهم عندهم وانهم يحكون بظن وتخمين من غير تحقيق وتيقن ويستدلون على صدق علومهم الالهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية ويستدلون بضعفاء القول ولو كانت علومهم الالهية متينة الدوامين فثبت عن التحسين كعلومهم الحسابية والمنطقية لما اختلفوا فيها كما اختلفوا في الحسابية ثم المترجون لكلام ارسطاطاليس لم يملك كلامهم من تحريف وتبدل بل محوج الى تفسير وتأويل

أما بدهم واحاطوا بكل ما يروونه من مقاصدهم ولا تالهم حتى لم يبق من مرامهم اشياء من علومهم عليهم خافية وانهم اطلعوا على ما تناقروا فيه الشرائع بايراد اذ كافي بل زادوا عليه وتعرضوا لكل ما لزم في اقدمهم او طغت آفلامهم خالف الشرع اول مخالفته شكر الله تعالى ما عيسىم وحق آياتهم وما عيسىم نصار قواعد الشرع وما لم الذين يحسن اهتمامهم في بروج شديدة ورحمن حصين لا تلتها ابدى الشبه والارتباب ولا يطعم في الوقوع فيها ذو والضلالة والاختلاب وان الامام الحق هو الاسلام اباحامد

محدثين محمد بن الزكي برز الله به صفة من رتبته وجهه اشرف من بينهم طريفة غراء واخترع زماله عذراء في ابطاله اقاويل الحكماء
وسماها تافيت الفلاسفة وبن فيها تناقض عقائدهم وضعف قواعدهم وطلان معادهم وروع غرائب نكت كانت كامة تحت
الاستار واورع لمن بعده طرأ فاجاجا كانت مخفية عن الابصار حرما لله هنا وعن كافة المسلمين خبر الجراف في دوائر اقره ثم اني
أمرت من حناب من تحب طاعته ٤ ولا يسع الاموافقة وما هو الاحضرة السلطان الاعظم والحاقان الاعلى الا كرم محرز

حتى آثار ذلك اصابنا زاعا منهم وقومهم بالنقل والحقيق من المتلطفة الاسلامة الفارابي اوبصر
واين سينا قلنقتصر على ابطال ما اختاروا وزاياه الصريح من مذهب رؤسائهم في الضلال فان ما هجره
واستهكاه من المتابعة لا يتماهى في اختلافه ولا يفتقر الى نظر طويل في ابطاله فليعلم انما مقترون
على رد معادهم مصحح بقول هذين الـ حلين كلياته الكلام بحسب انتشار المذاهب (مقدمة
ثانية) لعمري ان الخلاف بينهم وبين غيرهم من الفرق على ثلاثة اقسام (قسم) يرجع النزاع فيه الى
لفظ مجرد كسببهم صانع العالم تعالى عن قولهم جواهرهم تفسيرهم الجوهر بأنه الموجود لا في
موضوع اى القائم بنفسه الذي لا يحتاج الى مقوم يقوم ذاته ولم يردوا الجوهر المميز على ما اراده
خصوصهم ولسنا نحض في ابطال هذا الا معنى القائم بالنفس اذا صار متغافا عليه وجع الكلام
في التعبير باسم الجوهر عن هذا المعنى الى البحث عن القفوا كثرهم لا يسهو من جوهر وان سوغت
الافه اطلاقه جع جواز اطلاقه في الشرع في الباحث الفقيه فان تحريم اطلاق الاسماء واباحتها
يؤخذ مما يدل عليه ظواهر الشرع وعلما تقول هذا افاد كره المتكلمون في الصفات ولم يورده
الفقهاء في الفقه فلا ينبغي ان يلتبس عليك حقائق الامور بالمعادات والمراسم فقد عرفت ان بحث
عن جواز التلطف بلفظ صدق معنا على المسمى بقوله كالبث عن جواز نقل من الاقوال والنسب
التالي في ما لا يصد من معجمهم في اصل من اصول الدين وليس من ضرورة تصديق الانبياء والرسول
صلوات الله عليهم منازعتهم في كقولهم ان كسوف القمر عارض عن اغلبيه كسوف القمر بتوسط الارض
يتبعون انهم من حيث انه يقتضيه نوره من الشمس والارض عن كسوف الشمس معناه وقوف جرم
القمر في خط الارض في ظل الارض انقطع عنه نور الشمس وكقولهم ان كسوف الشمس معناه وقوف جرم
القمر بين الناطرو وبين الشمس وذلك عند اجتماعهما في القدرتين على دقة واحدة وهذا الفل ايضا
لست نحض في ابطاله الا لاعتق به غرض ومن ظن ان المناظر في ابطال هذا من الدين فقد حتى على
الدين وضعف امر فان هذه الامور تقوم عليها اربع هندسية وحسابية لا ينبغي معها ريب في بطلان
عليها ويحقق ادلتها حتى يخبر بسببها عن وقت الكسوفين وقد رما مودة قائمها الى الانحلال اذا قل له
ان هذا في خلاف الشرع لم يسترب فيه وانما استرب في الشرع ومشر بالشرع عن نصرة لا طرفة
اكثر من مضره من يعان فيه طريفة هو كجافل عدو عاقل خبير من صدق جاهل (فان قيل)
فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الشمس والقمر لا يبان من آيات الله لا ينكح فان لموت احد
والحياتة فاذا رايت ذلك فاعزوا الى ذكر الله تعالى والصلاة فكيف لا يثم هذا ما قالوه (قلنا) وايس
في هذا ما تناقض ما قالوه اذ ايس في الانبي وقوع الكسوف لموت احد اوليائه والامر بالصلاة
عنده والشرع الذي تأمر بالصلاة عند ذلك والوالتقرب والطوع من ان بعد عنه ان يأمر
عند الكسوف باسما (فان قيل) فقد روي انه قال في آخر الحديث ولو كان الله انما خضع
له فيدل على ان الكسوف خضوع بسبب الخلق (قلنا) هذا الزيادة يصح نقلها فيجب تكذيب
ناقلها او انما المروى ما ذكرناه كيف ولو كان محض الكائن ناو له اذن من مكاره امور فطرية فكيف
من ظواهر آيات بالدلة القطعية التي لا تنتهي في الوضوح الى هذا الحد واعظم ما يتدح به الملة

مهلك ملوان ان الامم من
العرب والجم جامع
مكارم الاخلاق مالك
سر بالخلافة بالاسحقاق
ظل الله على العالمين
غياث الحق والذيا والدين
مؤد الخلائق اجعين
السلطان اموالته محمد
خان ابن السلطان مراد
خان ابن السلطان محمد
خان لازال مستند الدنيا
ملجاء لوانف الانام
وعيشه العلي لا يذاهن
حوادث الياام الى قيام
الساعة وساعة القيام
باني وآله الكرام وهو الذي
يسط بساط الامن على
بسطة القرامو رفع رايات
العلم والتكامل بسد
انتكاسه الى محط انفضراء
وعمر باع الفضل
والانضال بعد اندراسها
حتى اصعبت مخمرة
الطراف والاراجو شيد
قواعد العدل والانصاف
وهدم اساس الجور
والاعتساف وحي آثار
اهل الكفر والضلال
وجعل بيوت امنامهم
مساجد يذكر فيها اسم الله
بالغنى والأصال فان أردت
أن اصنف حتى وصفه كنت

ان

كن بر يد مساحه السماء يذره فالسكوت عن مدحه مدح والاقرار

بالعز من وصفه وصفه خلد الله ايام سلطنته ازهره وأبدى ايام دولته نظام الشرع بقاء الفراء من كمال آمين ابق الله معجته الى
يوم الدين بان امل كتابا على منشاها وانسج دربا على منشاها فبادرت الى مقتضى الاشارة ولم تلت واجب الطاعة على
جيب الطامع فله البضاعة وهو الرباع في الصناعة وتوزع البال وتشتت الحال وزا كم الاشغال وبذلت في غير بره جود

الاستطيع وان لم يدرك الصانع شأواً للتخليع فان وقع في حيز القبول فهو بما لا مولى وبما ليس مسئولا والا كما في لست أول من طمع في غيره طمع من ان يكن حقا يكن أحسن التي والا فقد عشنا بما ازمارنا غدا والموجود من جبل على الانصاف طبعه وعصم من الاعتصاف نفسه ان ينفذ فيما زلت فيه القدم او طغى به القلم فان استكشف اسرار الدقائق واستيضاح أنوار الحقائق مما يتدبر مع العزائي واللائق لاسيا اذا كانت الفكرة كلية والبناءة قليلة • على ان من يحكم الخطئة لا لاجل

الحسد والعناد ولا من هوى يبدل به عن سبيل الرشاد له يحد غرضا صالحا لو دت في النظر ومنجا وانما لولا حفظ المفسد المعبر ومن تحب طريق السبل والانصاف وركب من البني والاعتصاف ورفع عن القول شايخ أنفه وان اولى الحق العريج الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ومع ذلك ما يرى نفس من النفس والتفسير ولا زكيا عن ان تكون محلا للام والتعير فان الانسان جبل على النقصان ولتكن رفع من الامة الخطا والنسيان ثم ان وقع في أثناء المقال ما يشير الى سهو القلم من الامام حجة الاسلام فذلك والعايد باق له ليس ازواجه باراز هوساته أو وضعا من ربيع قدره باطوار سقطاته وكيف وانى معترف بان مقترب من فضائله ومستترشد بدلائله من فوائده وتفتقر بقرائده ومهتد

ان يصرح بامر الشرع بان هذا وامثاله على خلاف الشرع فيسهل عليه طريق ابطال الشرع ان كان شرطه امثاله ذلك وهذا لان الصبح في العالم من كونه حاديا او قديما اذا ثبت حدوثه فسواء كان كذا أو سبيطا او ممتنا او مدينا وسواء كانت السموات وما تحتها ثلاثة عشر طبقه كما قاله أو اقل أو أكثر فتنسب النظر فيه الى البحث الالهي كنية النظر الى طبقات الفصل وعددها وعدها بالزمان فانه مودك ونما من فعل الله فقط كقما كانت **«** ألقم الثالث **»** ما يتعلق النزاع فيه بأصل من اصول الدين كالقول في حدوث العالم وصفات الصانع وبين حكم الأجساد والابدان وقد انكر واجمع ذلك فهذا الفرض ونظائر هو الذي ينبغي أن يظهر في مذهبهم في دون ما عداه (مقدمة ثالثة) اعلم ان المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة فظن ان مسائلهم تنبى عن التناقض ببيان وجوده فاقم ذلك بالاخذ في الاعتراض عليهم الادخل لمطالب معتكر لادخل مدع مثبت فاعطى عليهم ما لا يتقدمه مطر وعابه بالزمامات مختلفة فالزمهم نارة مذهب المعتزلة وأخرى مذهب الكرامية وطورا مذهب الواقفة ولا تنقض ذبا عن مذهب مخصوص بل أحمل جميع الفرق الباطل ادعاء عليهم فان سائر الفرق عاخاله ونافى التفصيل وهو لا يتعرضون لاصول الدين فلننظر عليهم فبعد الشدائد مذهب الاحقاد (مقدمة رابعة) من عظام حيل هؤلاء في الاستدراج اذا أو رد عليهم اشكال في معرض الحاج وطمع ان هذه العلوم الالهية عامه ضيقة وهي اعصى العلوم على الانهام الذمكية ولا يتوصل الى معرفة الجواب عن هذه الاشكالات الا بتقدم الباضات والمنطقات فمن يقدح في كفرهم ان خطره اشكال على مذهبهم بحسن الظن بهم وقول لاشك في ان علومهم مشتتة على حله وانما يسر على ذلك لاني لم احكم المنطقيات ولم احصل الرياضيات (فتقول) اما الراضيات التي هي نظرية الكم المنفصل وهو الحساب فتتعلق بها الالهيات وقول القائل ان الالهيات يحتاج اليها الحق كقول القائل ان الطب والاعو والفن يحتاج اليه الحساب والحساب يحتاج الى الطب واما الهندسيات التي هي نظرية الكم المتصل بجمع حاصله الى بيان ان السموات وما تحتها الى المركز كروي الشكل وبيان حدود طبقاتها وبيان عدد الاكوال وبيان مقدار حركاتها فلذلك لم يجمع ذلك جدا او اعتقادا لاحتاجون الى اقامة البراهين عليه ولا يتدح ذلك في شيء من النظر الالهي وهو كقول القائل ان العلم بان هذا البيت حصل بمنع صانع بانه عالم مر يدك ادري بفتقر الى ان يعرف ان البيت مدس أو مبنى وان يعرف عدد جذوعه وعدد دلائنه وهو مذهبنا لا ينبغي فساد وكقول القائل لا يعرف كون هذه الصلة حادثة في عالم يعرف حدود طبقاتها ولا يعرف كون هذه الامانة حادثة في عالم يعرف حدود طبقاتها وهو غير من الكلام مستحسن عند كل عاقل نعم قولهم ان المنطقيات لا بد من احكامها فهو صحيح ولكن المنطق ليس محمدا وصاحبها وانما هو الاصل الذي نسميه في فن الكلام كتاب النظائر وبها هداه الى المنطق فهو لا وقد نسميه كتاب الحسد وقد نسميه مدارك العقول فاذما جمع المتكاسر والمستعنف اسم المنطق ظن أنه غير سبب لأمره المتكلمون ولا يطاع عليه الا لافلاسفة ونحن ندفع هذا التمسك الواستشمال هذه الخيلة في الاقلال نرى ان نفرد القول في مدارك العقول في غير هذا الكتاب ونعبر فيه الفاظ المتكلمين والاصوليين بل نورد بها عبارات المنطقيين ونصبا في اوابهم

بأنواره ومقتضاها ناره بل ينسبها الى المرام حسب ما عنى من الرد والقول والنقض والارام وما اجل ذلك الا على النظمين الناسخ الا لا رخ أو على أنه لفرط اهما ما به بالحسنة والا فادلم بتفرغ لمرجحة والاعادة من اصناف المتقدمين والمتأخرين لا تغلغل من امثال ذلك ومصدقه ما له عزيم قائل ولولان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرا أو الى الله أنضج في ان يمدني سبيل الصواب ويصفي بما يصح من الخط والاضطراب وهو حسي ونعم الوكيل **«** اعلم **»** ان الفلاسفة وضعوا الموحديات انواعا

وأجاسا ومثرا عن أحد الحاشيت مواصل إليه عقولهم فحصل لهم علوم متشعبة وفنون متكررة فويلنا على الأجل هو أن الحكمة تنقسم بالقسمة الأولى إلى النظرية وعلمية لأنهما تتعلقان بالقدرة وتأثيريه فهي الحكمة العملية والأخرى النظرية والعلمية أما أن تختص بالتحضن وحده أو لا تختص بالتحضن هي علم الأخلاق وغير المختصة كان باعتبار مشاركة أهل الميزة فقط فقولهم تدبر المنزل والأهلون تدبر المدينة والنظرية ٦ أما أن تكون علما بما يجرد عن المادة الجسمانية في الوجودين أو لا تكون والأول

هو العلم الأعلى ويسمى أيضا بالعلم الكلي وبالفسفة الأولى ويعلم ما به الطبيعة والعلم الأخرى والذي لا يكون أن مع بقدر معلوم منها فاللهن فقط فهو الحكمة الوسطى ويسمى بالعلم الرياضي أيضا والى فهو العلم الطبي ويسمى أيضا بالعلم الأسفل وهذه هي أصول الحكمة وأما في وعلمها العلم بكيفية الوحى وعلم أحوال الأعداء الروحاني وما فرعان للعلم الأعلى وعلم الجمع والتفريق وعلم الجبر والمقابلة وعلم المساحة وعلم جلا الانتقال وعلم الأوزان والموازين وعلم الآلات الجزئية وعلم المناظر وعلم المرايا وعلم نقل المياه وعلم الزيجات والتقاويم وعلم اتخاذ آلات الإنسان وعلم الجبل الهندسية وهي فروع العلم الرياضي وعلم الطب وعلم أحكام الخورم وعلم الفراسة وعلم التصير وعلم الطلسمات وعلم التنجيات وعلم الكيمياء وهي فروع العلم الطبي ويسمى

وتتقن آثارهم لفظا ونظرا فهم في هذا الكتاب بانهم أعنى بعبارة أنهم في المنطق ونوعه من آثارهم بطرقة في محبة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق واطرقة في صورته في كتاب القياس وما وضعوه من الأراضاع في أساغوجي وقاطفورياس التي هي من أجزاء المنطق وقد دعا له بـهـكـنوا من الوفاء شي منه في علومهم الأهمية ولكننا نرى أن نقرر مدارك العقول في غير هذا الكتاب فانه كالأله لذكر مقصود هذا الكتاب ونقرر دله كتابا مفردا يرجع إليه ولكن ربناظر يستفي عنه في الفهم فيؤخره حتى يمرض عنه من لا يحتاج اليه من لأنهم أفاضلنا في أحاد المسائل في حال دلعلمهم فيستفي أن يستدعي أول ما حفظه الكتاب الذي هيئناهم به بالعلم الذي هو الملقب بالمنطق عندهم (ولند كر الآن) بعد المقدمات فهو رست المسائل التي أظهرنا تانقض مذهبهم فيها في هذا الكتاب وهي عشرين مسألة (المسئلة الأولى) في إبطال مذهبهم في أزلية العالم (المسئلة الثانية) في إبطال مذهبهم في أبدية العالم (الثالثة) في بيان تليسهم في قولهم أن الله صانع العالم وأن العالم منه (الرابعة) في تهميزهم عن اثبات الصانع (الخامسة) في تهميزهم عن اكلمة الدليل على استحالة الخلق (السادسة) في إبطال مذهبهم في نفي الصفات (السابعة) في إبطال قولهم أن ذات الأول لا ينقسم بل ينقسم بالفصل (الثامنة) في إبطال قولهم أن الأول لا يوجد بسيط بلا مادة (التاسعة) في تهميزهم عن بيان الأول ليس بحسيم (العاشر) في بيان أن القول بالدهر ونفي الصانع لازم لهم (الحادية عشرة) في تهميزهم عن القول بأن الأول بل غيره (الثانية عشرة) في تهميزهم عن القول بأن الأول بعرفاته (الثالثة عشرة) في إبطال قولهم أن الأول لا يلزم الجزئيات (الرابعة عشرة) في إبطال قولهم أن السماء حيوان مضمرك بالأرادة (الخامسة عشرة) في إبطال ما ذكره من الفرض المحرك للبعاء (السادسة عشرة) في إبطال قولهم أن نفوس السموات تعمل جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم (السابعة عشرة) في إبطال قولهم باستحالة خرق العادات (الثامنة عشرة) في تهميزهم عن إقامة البرهان العقلي على أن نفس الإنسان جوهر قائم بنفسه ليس بحسيم ولا عرض (التاسعة عشرة) في إبطال قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية (العشرون) في إبطال أنكارهم البعث وحشر الأحياء مع التلذذات والفي المنفعة والناظر بالذات والآلام الجسمانية (هذه) ما أرادنا أن نذكر تناسفهم فيهم من جملة علومهم الأهمية والطبيعة (وأما الرياضيات) فلا معنى لأنكارها ولا إلحافها فيها فان رجوع إلى الحساب والهندسة (وأما المنطقيات) فهي نظر في آله الفكر في المعقولات ولا ينبغي فيه خلاف جيبا لا ونسوز في كتاب بعبار العلم جملة ما يحتاج إليه أنهم مضمون هذا الكتاب أن شاء الله تعالى (مسئلة) في إبطال قولهم يقدم العالم وتنصنيف المذاهب اختلفت فلاسفة في قدم العالم والذي استقر عليه رأي جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين القول بقدمه وأنه لم يزل موجودا مع الله تعالى ومع لواله وسواقه غير متأخر عنه بالزمان مساوقا له لولم الله وسواقه التور والشمس وأن تقدم الساري تعالى عليه كقدم المله على المعول وهو تقدم الذات والزات لا بالزمان (وحكى عن أفاضلهم) أنه قال العالم يكون محدث ثم منهم من أول كلامه وأنه أن يكون حدوث العالم معتقدا (وهذه) جالينوس في آخره في كتابه الذي سماه بـهـتـدـه جالينوس وأبالي التوفيق في هذه المسئلة وأنه لا يدري العالم القديم أو محدث ورجع إلى

يتعلق غرضنا بالإبطال في هذه الرسالة بالإقسام منها أعيى الطبيعي وألحى لأن النفاة لما ثبت من القواعد الشرعية والعقائد الدينية مقصورة على ما هو العلم أو العلم الحكمة الوسطى فالهندسيات والحسابيات منها لا تنطبق لها بالشرع أصلا مع كون مبادئها متشعبة منظمة بحكم الزم فيها على طائفة من العقل فلا يقع فيها اللط وأما الهيئة أكثر ما ذكرناه من علم أحوال السموات وبجيب شتله لو يدعي صحتها أمر شهده الأمانيات وول عليه العميالات من غير اختلاف ما ثبت

عن القواعد الشرعية والعقائد الدينية بل قد تنفع بعض مسائلها في الشرعيات كتنفيذ الماشرك والمغارب واختلاف المطالع وأمر القبله وأوقات الصلوات وغير ذلك ومنعها ما يعين على التفكير في خلق السموات والارض المؤدى الى سرى بطايعه بالحق حكيمه الصانع و باهر قدرته وان وقع فاشئ مما يخالف ظاهر الشرع فانهم ينو ان اثبات ذلك على مقدمات طبيعية والحق لا يتسرهم انبائنا فلا يثبت ما يثبت عليها من مسائل الحمية فلا حاجة الى التفرع لمبالاة استقلال غزيريد ٧ أن تحكى في هذه الرسالة من قواعدهم الطبيعية

والله سبحانه ما أوردناه الامام
عنه الاسلام مع بعض آخر
بما لم يوردها بل انتها المعول
عليها عندهم على وجهها
ثم بطلها الزعامة للفلسفة
المطلبن واحكاما لا اهل
الحق واليقين وانما قاما
من الذين أجروا وكان حقا
علينا نصر المؤمنين وهي
مشتقة على اثنين وعشرين
فصلا (الأول) في ابطال
قولهم المبدأ الاول موجب
بالذات لا فاعل بالاختيار
(الثاني) في ابطال قولهم
بقدم العالم (الثالث) في
ابطال قولهم في أدبه العالم
(الرابع) في ابطال قولهم
الواحد لا يصدر عنه الا
الواحد (الخامس) في
ابطال قولهم في كفيه
صدره العالم المركب من
المتنوعات عن المبدأ
الواحد (السادس) في
تجهيزهم عن الاستدلال
على وجود الصانع للعالم
(السابع) في بيان عجزهم
عن إقامة الدليل على
وحدانية الواجب
(الثامن) في ابطال ان
الواحد لا يكون قابلا
وقعا لثاني واحد (التاسع)

على انه لا يمكن ان يعرف وان ذلك ليس لتصوره بل لاسمه صاه هذه المسئلة في نفسه اهل العقل
ولكن هذا كالتدقيق منهم هو انما ذهب جميعهم انه قد علموا بما لجه لا يتصور ان يصدر حادث عن قديم
بغير واسطة أصلا (اراد ادلتهم) لو ذهبت أسف ما تعلق عنهم في معرض الادلة وما ذكر في الاعتبار
عليه لسودت في هذا المسئلة او اراقوا ولكن لا خبر في التعويل فلنذهب من أدلتهم ما يجري مجرى التحكم
او انقبيل الضعف الذي يكون على كل ناظر حله ولتقتصر على اراد ما له موقع في النفس مما يجوز ان
يتم من حيث كمال القول والنظر فان شكك في الضعف ادى في خيال يمكن ولهذا الف من الأدلة ثلاثة
(الأول) قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقا لا اذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلا فانما
لم يصدر له لم يكن له وجود مرجح بل كان وجود العالم ممكنا كما صرنا فانما حادث بعد ذلك لم يخل امان
يصدر مرجح أول بعد ذلك لم يصدر مرجح في العالم على الامكان الصريح كما كان قبل ذلك وان تحدد
مرجح في حادث ذلك المرجح ولم يحدث الآن ولم يحدث من قبل فالسؤال في حدوث المرجح قام وبالجمله
فأحوال القديم اذا كانت متشابهة فاما ان لا يوجد عنه شئ قطو امان يوجد على الدوام فاما ان يتجزأ
الترك عن حاله الشرع فهو محال (وتحقيقه) ان قال لم يحدث امانا قبل حدوثه لا يمكن ان يحال على
عجزه عن الاحداث ولا على استحالة الحدوث فان ذلك يؤدى الى ان قلب القديم من الهزالي القدرة
والعالم من الاستحالة الى الامكان كلاهما محالان ولا يمكن ان قال لم يكن قبله عرض في تحدد عرض ولا
يمكن ان يحال على فقد انتم على وجوده اهل أقرب ما يتخيل ان يقال لم يرد وجوده قبل ذلك فيلزم
ان يقال حصل على وجوده لانه صادر به الوجود بعد ان لم يكن مرده ان يكون قد حدثت الارادة
وصفوها في ذاته محال لا ليس محل الحدوث وحدثه لا في ذاته لا يصح له مرده او انترك النظر في
محل حدوثه البين فانما الاشكال في أصل حدوثه وانهم من أين حدث ولم يحدث الآن ولم يحدث قبله
أحدث الآن لا من جهة افتقارنا جازع وحدث حادث من غير محدث فليكن العالم حادثا لا أصانعه والا
فأفريق بين حادث وحادث وان حدث باحداث الله فلم يحدث الآن ولم يحدث قبل القدم لا وقدرة
أو عرض أو طرفة فلما ذات قبل ذلك بالوجود حدث وعاد الاشكال بعينه أول عدم الارادة الاولى
فنتفكر الارادة الى ارادة كالارادة الاولى ويسلس الى غير نهاية فاذن قد تحقق بالنسور المطلق ان
صدور الحادث من القديم من غير تغيير أمر من القديم من قدره أو لا وقت أو عرض أو طبع محال
وقد يتغير القديم محال لأن الكلام في ذلك التغيير الحادث كالكلام في غيره والكل محال وهو ما كان
العالم موجودا واستحال حدوثه ثبت قننه لا بهالة فهذا انبيل أدلتهم وبالجمله كلامهم في سائر مسائل
الاهمات انزل من كلامهم في هذه المسئلة اذ يتقدمون وهاهنا في فنون من التخييل لا يتكفون منه في
غيرها فلذلك قد عناه هذه المسئلة وقد معنا أقوى أدلتهم والاعتراض من وجهين (أحدهما) ان يقال
لم تذكر وهو على من يقول ان العالم حادث ارادة قد عناه اقتضت وجوده في الوقت الذي وجدوه وان يستمر
العدم الى الغاية التي استمر اليها وان يستد الوجود من حيث ابتدئ وان الوجود قبله لم يكن مرادنا
يحدث لذلك وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد الارادة القدعة فحدث لذلك المانع لهذا الاعتقاد وما
الخيال له (فان قيل) هذا محال بين الاحالة لان الحادث موجب وموجب وكما يستحيل حادث بغير سبب

في ابطال مذهبهم في ثني الصفات (الماتر) في تجهيزهم من اثبات قولهم ان ذات الاول لا يتقدم بالجنس والفصل (الحادي عشر)
في تجهيزهم من اثبات قولهم ان وجود الاول من ماهيته (الثاني عشر) في تجهيزهم من اثبات ان الاول ليس بجم (الثالث عشر)
في تجهيزهم من القول بان الاول ليس بغيره بنوع كل (الرابع عشر) في تجهيزهم من القول بان الاول بعد ذاته (الخامس عشر) في
ابطال قولهم ان الاول لا يعلم بالغير ثبات (السادس عشر) في ابطال قولهم ان السماء متحركة بالارادة (السابع عشر) في ابطال

تأذرك ومن الفرض المحسرك للمعاش (الثامن عشر) فإبطال قولهم ان نفوس السموات معلومة هي الجزئيات الحادثة في هذا العالم (التاسع عشر) فإبطال قولهم بوجوب الاقتران وامتناع الانفكاك بين الاشياء العادية والسموات (المترون) فإبطال قولهم ان نفوس السموات جوهر مجرد قائم بذاته (الحادي والعشرون) فإبطال قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية (الثاني والعشرون) في

في الفصل الاول في ابطال قولهم البتة الاول موجب الذات ذهب ارباب الملل والشرائع من اهل الاسلام وغيرهم الى انه تعالى قادر مختار على معنى انه يهيئ منه ايجاد العالم وتركه ليس شيء منه بما لا زمان له بحيث يتجلى انفكاكه عنه وترجم الفعل انما هو بارادة وحاشيت الفلاسفة في ذلك وقالوا انه موجب للذات لا يعني ان غايته كغاية التجرد من نوع الطوائف المسيحية كالحرق والتساور واثري في التمسك بل على معنى انه تعالى تام في غايته فيجب منه ما تم استعداده لوجود من غير ان يمتنع قصد وطابع علمه على احواله وصوره عنه فهو الجواد الحق والفيض المطلق وما يتزعمه من ان لا اختلاف بين المتكلمين والفلاسفة قد كونه تعالى قادرا مختارا فان الكل متفقون عليه بل لا اختلاف في ان الفصل هل يجمع القدرة والارادة أولا فذهبت الفلاسفة الى ان الفعل يجب مقارنته

ووجب بغيره ايتنا وجوده وجب قد تم بشرائط ايجابه اركانه واسبابه حاصلة حتى لم يبق شيء منتظر اليه ثم تأخر عنه الموجب بل وجوده موجب عند تحقق الموجب بتمام شرطه ضروري وتأخره محال فإبطال قولهم الحادثة الموجب بلا موجب فإبطال قولهم كان المراد وجوده والارادة موجوده ونسبته الى المراد وجوده ولم يتحدد مريد ولم يتحدد ارادة ولا يتحدد لا زادة نسبته تمكن قبل فان كل ذلك تغيير فكيف يتحدد المراد وما المانع من التحديد ذلك حال التحديد بمنزلة عن الحالة السابقة في شيء من الاشياء او من الامور وحال من الاحوال والوجه من النسب بل الامور كما كانت هي من احوالهم بل كن وجد المراد وبقيت هي بينها كما كانت فوجد المراد فاعلم ان الاغاية الاحالة وليس استحالة هذا الجنس في الموجب والموجب الضروي الذي بل وفي العرضي والوضعي فان الرجل لو تلفظ بطلاق زوجته ولم يحصل البينة في المحال لم يتصور ان يحصل بصدده لانه حصل اللفظ هل فكيف بالوضع والاصطلاح لم يحصل تأخير المأمول الا ان يعنى الاطلاق في ما انشدوا فيقولون ان الفلاسفة في حاله ولكن يقع عندكم ما انشدوا عندنا فيقولون ان جملته على الاستحالة في شيء منتظر لم يمتدح وهو التمسك بالوقت وهو التمسك بالوقت توقف حصوله على ما ليس بما حرق فإبطال الموجب الا وقد يتحدد أمر وهو الدخول ويصرفه في الوقت حتى لو اراد ان يؤثر الموجب عن اللفظ غير منوط بحصول ما ليس يحصل لم يمتدح مع انه الواضح انه المختار في تفصيل الوضع فاذا لم يكن كما وضع هذا فهو تناول في نفسه فكيف تنقله في الاعمال الذاتية التي هي الضرورية وما وافق المادات فيما يحصل بقصدنا لا تأخر عن التمسك بعم وجوده قصد اليه الا لما منع فان غلبت القصد والقدرة وترفعت الموانع لم يمتدح تأخر المقصود وانما يتصور ذلك في العلم لان العلم غير كاف في وجود الفعل بل العلم على الكتابة لا يقع الكتابة مالم يتحدد قصد هو المنع في الانسان فإبطال قولهم ان كانت الارادة القدعية في حكم قصدنا في الفعل فلا يتصور تأخر المقصود الا كما يتصور ولا يتصور تقدم القصد فلا يقع قصد في اليوم الى قيام في القصد الا في طريق العلم وان كانت الارادة القدعية في حكم عزما فليس ذلك كافيا في وقوع العلم وهل لا بد من تحدد انما قصد عند ايجاد وقبه قول ينشر القديم يمتدح من الاشكال في ان ذلك الانتماء أو القصد أو الارادة أو ما شئت من همه لم يحدث الآن ولم يحدث قبل ذلك فاما ان يمتدح ما لا سب أو سلسل الى غير هذا ينظر جيع حاصل الكلام الى انه هو هذا موجب بتمام شرطه ولم يمتدح في أمر منتظر ومع ذلك تأخر الموجب ولم يوجد في مدة لائق الوهم الى اولها بل آلاف سنين ولا ينقص شيء منها في انقباضه جيع وجوده انتم من غير أمر يتحدد شرط تحقيقه وهو مخالفة نفسه (والجواب) ان قالوا استحالة ارادة قدعية متعلقة باحداث شيء شيء كان يعرفه لصورة العقل او نظرموعى لتكم في المنطق انصرفوا الى ان هذا من هذين الحسين بحد اوسط فان ادعيت حيدا اوسط وهو الطريق النظري فلا بد من اظهاره وان ادعيت معرفة ذلك ضرورة فكيف لم يشارككم في معرفة معارفكم والفرقة لا بد من تحدد حدوث العالم بارادة قدعية لا يخصصها بل ولا يخصصها عدد ولا شئ في انهم لا يكارون العقول فانما هي المعرفة فلا بد من اقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك فلا بد في جميع ما ذكرتموه الا الاستعداد المحسوس والتمسك بمنزلة ارادتنا وهو فاسد فلا تنافي الارادة القدعية المقصود الحادثة وأما الاستعداد

القدرة والارادة لا تمتنع مختلف المأمول من العلم التامة

المرد

وهو المتكلمون الى انه يجب تأخر الفعل عن الموجب عدم الفصل حاله ما يقصد اليه والارادة لم يطلب حصول الحاصل وليس شيء بل الخلاف ثابت متناو بينهم في القدرة ففي هذه الفعل والترك فليهم يقولون ان عقل نظام جميع الموجبات من الازل الى الابد في علمه تعالى مع الاوقات لترتيبها في المتناهي بالي يجب وتليق ان يقع كل موجبه منها في واحد من تلك الاوقات لا في

لأنه لا يشترط غنطه ويقتضى الحسنة النظام على ذلك الترتيب والتسبيل بحيث لا يجوز تقديم أفعاله التمثيل بجملة
عناية أزيله بعضهم بجملة إرادة ونحن نقول بصحة الترك وعدم لزوم الإلتزام بالصود بل بقول لزوم الصدور بحيث لا يجمع منه
تركه تنص إلى بليق بحسب كبريائه نعم يقتضيه كلامهم أنه تعالى قادر على تركه لكن لا معنى بصحة الفعل والترك على ما يقوله المليون بل
بمعنى أن شاهد وأن لم يتم الفعل وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين إلا أن الحكماء ٩ ذهبوا إلى أن مشيئة الفعل لازمة
لأنه ليس بفعل إلا أن الحكماء

البرهان الثاني من غير برهان (فان قيل) نحن بضرورة العقل نعلم أنه لا يتصور رموج بتمام
شروطه من غير رموج وبغير ذلك مكارهة ونحوه العقل (قلنا) وبما الفصل يشك وبين خصوصكم
إذا قالوا الحكماء بالضرورة ونعلم حاله قول من يقول أن ما واحدة عالمه بجميع الكليات من غير أن
يوجب ذلك كثرة في ذاته ومن غير أن يكون العلم بزيادة على الحقائق من غير أن يتعد العلم مع تعدد
المعلوم وهذا مذهبكم في حق الله تعالى وهو بالنسبة إلى الوجودات في علمه تعالى في ذاته إلا أنه لا يعلم إلا نفسه وهو العاقل
لا يقاس العلم القديم بالحدس وسطا ثم منكم استتمروا بحالة هذا افتقار إلى الله لا يعلم إلا نفسه وهو العاقل
وهو العقل وهو المعلوم والكل واحد فلو قال قائل اتحاد العقل والمعلوم والمعلوم يعلم العلم بالضرورة
بالضرورة لا يتصور بتمام العلم لا يعلم منه محال بالضرورة وهو القديم إذا لم يعلم إلا نفسه تعالى عن
قولكم ومن قول جميع الزائدين علوا كبيرا لا يمكن يعلم من علمه تعالى لا يتجاوز ذاتها هذه المسئلة
فقول بتمتكم ونه في خصوصكم أن قالوا تقدم العلم عالم محال لأنه يؤدي إلى انبساط ذات تلك النهاية
لا عندنا هو لا يصحرا أحاد ماعلمنا سادس وبعاضنا فان ذلك الشمس بدو في سنة وفلنزل
في ثلاثين سنة فنكون أدوار رجل ثلث عشر أدوار الشمس وأدوار المشتري نصف سدس أدوار الشمس
فانه بدو في اثني عشر سنة ثم انه كالانتهاء لا هاددو رات نزل لانها لا هاددو رات الشمس مع
انه ثلث عشر بل لانها لا دور فلذلك الكواكب الذي بدو في سنة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة كما
لانها لا حركتها الشمس في سنة في اليوم واليلة مرة فلو قال قائل هذا مما جعل استحالته ضرورة
فماذا تنصون من قوله بل قال قائل أعداد هذه الدورات شفع أو وتر أو شفع وتر جميعا أو لا شفع
ولا وتر فان قلت شفع وتر جميعا أو لا شفع ولا وتر فبطلان ضرورة وان قلت شفع أو لا شفع بضرورة
بواحد فكيف أعوز ما لانها لا واحد أو ان قلت وتر أو لا وتر بضرورة واحد شفع أو كيف أعوز ذلك الواحد
الذي به يصير شفعاً فبذلك القول بأنه ليس بشفع ولا وتر (فان قيل) انما يوصف بالشفع والوتر لما
وبما يتناهي لا يوصف به (قلنا) فبذلك مركبة من أحاد سدس وعشر كاسمي ثم لا يوصف بشفع
ولا وتر بل بطلان ضرورة ومن غير نظر فبذلك انما تنصون من هذا (فان قيل) على الناطق في قوله أنه
جمله مركبة من أحاد هذه الدورات معدومة أم الماهية فقد انقضت وأما المستقبل فلم يوجد
والجمله إشارة إلى موجودات حاضرة ولا موجودات (قلنا) العدد منقسم إلى الشفع والوتر فيحصل
أن يفرج منه سواء كان العدد موجوداً أو باقياً أو فانياً فإذا فرغنا عدداً من الأفراس لزمان
نعتد أنه لا يلحق من كونه شفعاً أو وتر أو غير ذلك ما هو موجود أو معدوم فانه قد ندمت به الوجود
لم تنفرد هذه القضية على أن نقول لم لا يحصل على أحد موجودات حاضرة هي أحاد متناهي
بالوصف لانها لا يهاوي نفوس الأدميين المتناهي فلا بد أن يلمس في موجودات لا يوصف بالشفع
ولا بالوتر بتمتكم ونه في من يقول بطلان هذا بضرورة كما ذهبنا بطلان تلقى الإرادة الفدع
بالاحداث ضرورة وهذا الرأي في النفوس هو الذي اختاره ابن سينا وأما مذهبنا بطلان سطرطاليس
(فان قيل) لا يصح رأي الفلاس وهو أن النفس قد تدعى واحد أو غير واحد في الأبدان فإذا تفرقت
عادت إلى أصلها وانحدت (قلنا) هذا أقبح وأشنع وأولى أن يحتد عقالة الضرورة العقل فانه يقول

لأنه ليس بفعل إلا أن الحكماء
بتمام أقدم الشرطية
الأولى وأحب صدقه
ومقدم الشرطية الثانية
ممتنع صدقه وممكننا
الشرطيتين صادقان في
حق الباري تعالى لأن
صدق الشرطية لا يقتضى
صدق الطرفين ولا صدق
أحدهما وهذا المراد
من قول بعض الفضلاء
أن الحكماء لم يذهبوا إلى
أنه تعالى ليس بقادر
مختار بل ذهبوا إلى أن
قدرته واختاره لا يوجدان
كثرة في ذاته وإن غايته
ليست كغايته المختارين
من الحيوانات وأقوى
ما أخبر به عليه هو أن
المبدأ الأول كان غايلاً
بالقدرة دون الإعياب
فتعلق قدرته بأحد
مفقوره دون الآخران
افتقر إلى مرجح فنقل
الكلام إلى تأسيه وفي
ذلك المرجح نبتنا إليه
والى ضده على السواء
فيفتقر إلى مرجح آخر ولم
يرافقنا التسلسل في
المرجحات وإن لم يفتقر إلى
استفنا ذلك من المؤثر
لان نسبة القدرة إلى

(٢ - ثالث غزالي)

الصانع لا يجوز حيث نثبت مرجح وجوده يمكن من غير مرجح وجوابنا أن النسب انما يعلق القدرة بأحد المقدورين دون الآخران
افتقر إلى مرجح التسلسل لجواز أن يكون المرجح هو الإرادة التي تتعلق بأحد الملتزمين من ذاتها من غير احتياج إلى مرجح آخر
(فان قلت) نسبة الإرادة إلى الضدين بأن كانت كسبة القدرة إليهما على السوية فتعلقها بأحدهما لم يصنع إلى مرجح فقد

ترجع أحدنا وتيقن على الآخر وتبني ما بيننا الصانع وان احتاج إلى التسلسل وان لم تكن تسببا البهاكل السوية بل كان
تعلقها بأحدنا لتبني تصور تعلقها بالآخر لاستعماله زوال ما بالذات ورجع الضدين معا في الزمان بالاجاب **قلت** فغفار ان نسبة
الارادة الى الضدين على السوية فتعلقها بأحدنا لم يمتنع الى مرجح فقد ترجع أحدنا وبين على الآخر فموجب على اللازم
ترجع القادر أحدنا المتساويين على الآخر ١٠ غير داع يدعوى الى رجوع اختياره وهو غير المرجح بل مرجح أى بلا مؤثر

أصلها فمارة ظاهرة وغير
ما تزمه فلا يلزم ان يستلزم
بابا بنات الصانع فان
الموجب وجود الواجب
على بطلان المرجح
بلا مرجح أى بلا مؤثر
لأعلى بطلان ترجع القادر
الى مرجح أحد مقدوره
المتساويين على الآخر
بإرادة من غير مرجح
نكث الارادة اذا لم يمتنع
انه لا شئ في وجوبه
موجود فان كان واجبا فهو
المطلوب وان كان ممكنا
فلا يلزمه من موجد
ضروره وتحتاج ترجع أحد
طريق الممكن بلا مرجح
فتنقل الكلام الى
موجده فاما ان يتسلسل
وهو محال او ينتهي الى
الواجب وهو المطلوب
فان قلت ما ذكرته
من ترجع القادر أحد
المتساويين على الآخر
انما هو بالنسبة الى الفعل
المقدور وأما بالنسبة الى
تعلق الارادة فالترجع بلا
مرجح لازم فطعا لا امر
ممكن وقمع من غير مرجح
قلت ان أريد بتوهم
تعلق الارادة من غير
مرجح وتوهم من غير فاعل

نفس زيد عن نفس عمرو أو غيره فان كان عنه فهو باطل بالضروره فان كل واحد يشعر بنفسه
وبما له ليس هو نفس غيره ولو كان هو عينه لتساوى في العلوم التي هي صفات ذاتية للفرد داخله
مع التفويضي في كل اضافة **وان قلت** انه غيره وانما انقسم بالتعلق بالابدان **قلنا** وانقسام الواحد
الذي ليس له عظم في الجسمية مقدار به محال بضروره العقل فكيف يصير الواحد اثنين بل انما
بل الأقسام وجوده بصير واحد بل هذا عقل فيما له عظم وكيفية أكثر وكما ان الضم ينقسم في الجدول
والانتهار ثم يعود الى البصر فاما لا كيفية فكيف ينقسم وانقسمه من هذا كله ان تبين انهم لم
بغير وأخصروهم عن متقدمهم في تعلق الارادة القديمة بالاحداث الابدعوى الضروره فانهم
لا يمتنعون عن بدعي الضروره عليهم في هذه الامور على خلاف متقدمهم وهذا يخرج عنه **فان**
قيل هذا انقلب عليك في ان الله تعالى قبل خلق العالم كان قادرا على الخلق بقدرته وسنتين
ولانها لم تقدره فكانه صير ولم يخلق ثم خلق وهذه التركة متناهية أو غير متناهية فان قائم متناهية
صار وجود الباري متناهي الأول لو ان قائم غير متناهية فقد اقتضت منه في امكانات لانها
لا عداها **قلنا** المدة والزمان مخلوقان عندنا وسنتين حقيقة الجواب عن هذا في الاتصال
دلهم الثاني **فان قيل** فبم تنكر ونهى من يترك دعوى الضروره وهو يدل عليه من وجه آخر
وهو ان الاوقات متساوية في جواز تعلق الارادة بهما الذي ميز وقائعهما بحقيقة وعما بعده وليس
بما لان يكون التقدم والتأخر اربا في البياض والسواد والحركة والسكون فانكم تقولون يحدث
البياض بالارادة القديمة والحصل قابل للسواد قوله البياض فلم تعلقنا الارادة القديمة بالبياض دون
السواد وما الذي ميز أحد الحكمين عن الآخر في تعلق الارادة به فحين بالضروره نعم ان الشيء لا يميز
عن مثله الا بخصص ولو جاز ذلك لما كان يحدث العالم وهو ممكن الوجود فكأنه يمكن العدم وخصص
جانب الوجود لما ل الجانب العدم في الامكان بغير تخصص **وان قلت** ان الارادة تخصصت فالسؤال
عن اختصاص الارادة وانما اختصاص **فان قلت** القديم لا يقال له لم يكن في العالم القديم لا يطلب
صانه وسبه لان القديم لا يقال له لم كان جاز تخصص القديم بالاتفاق بأحد الحكمين فغاية المستعدان
يقال العالم مخصوص بهيته مخصوصة كما يجوز ان يكون على هيئة أخرى بدلها ليقال وقم كذلك
اتفاقا كما قلنا اختصاص الارادة بوقت وهيئة دون هيئة اتفاقا **فان قلت** ان هذا السؤال غير
لازم لانه وارد على كل ما يرد وعنده كل ما يرد فغيره فنقول لا يل هذا السؤال لانه عائد على كل
وقت ولا زمن خالفنا على كل تقدير **قلنا** انما وجد العالم حيث وجد على الوصف الذي وجد في
المكان الذي وجد في الارادة القديمة والارادة صفة من شأنه تغير الشيء من مثله ولو لان هذا شأنه الواقع
الاكتفاء بالقدر ولكن المتساوي نسبة القدرة الى الضدين ولم يكن بدمن بخصيص بخصيص الشيء
عن مثله فنقل لتقديم راء القدرة صفة من شأنه بخصيص الشيء عن مثله فنقل القائل لم اختصاص
الارادة بأحد الطرفين كقول القائل لم تقتضي العلم الاطاعة بالعلوم على ما هو به فيقال ان العلم عبارة
عن صفة هذا شأنه فنكث الارادة عبارة عن صفة هذا شأنه فانما تغير الشيء من مثله **فان قيل**
انبات صفة شأنه تغير الشيء عن مثله غير معقول بل هو متناقض فان كونه من لا معناه لا يغيره

فممنوع بل ذاته تعالى فاعل لتعلق ارادته وان أريد وقوه
من غير داعية فمسل ولكن ليس يلزم منه الترجع بلا مرجح بمعنى حصول الممكن بلا فاعل بل اللازم هو الترجع من غير مرجح أى
بلا داعية ولا تسامحاته **فان قلت** انما كان تعلق الارادة لاحداث الضدين فلا ذات للمر بدقتنا نرفعه اما بالارادة او بالاجاب
لذا الفعل الصادر عن الفاعل لا يخلو عنه فان كان الأول لم التسلسل وان كان الثاني يلزم كونه موجبا لان الفعل اذا كان واجبا لتعلق

وكونه

الارادة فالمصلحة من الفاعل بالاجباب لا يتصور التمكن من الترك فلا يكون نادرا بمعنى قوة الفعل والترك وهو المعنى بالاجباب (قلت) نختار ان تأثيره قبل الارادة وان لم يلزم التسلسل وانما يلزم الاحتياج لنطق الارادة الى تعلق آخر وهو مجموع فان الفاعل بالاختيار اذا اراد شيئا ارادته فاعلم قصد هذا ذلك الشيء فهو محتاج الى ارادة ترحمه واما الانصاف بتعلق الارادة فهو وان كان اثر ذلك الفاعل لكن لا فاعل بل تلك التي فلا يحتاج فيها الى ارادة اخرى بل تلك الارادة ١١ ارادة فقرار قصد ارادة نفسها

بشمسية المراد فكما ان
الموجب اذا وجد شيئا
بالاجباب بالاحتياج في
الانصاف بالاجباب الى
اجباب آخر كذلك المختار
اذا اراد شيئا بالارادة
لا يحتاج في الانصاف بها الى

ارادة اخرى (فان قلت)
نحن نعلم بالضرورة ان
تعلق الارادة لا يدخل في
علمه نفسه والارزوم توقف
الشيء على نفسه فاذا لم يكن
للفاعل امر داخا الى
تحصيل ذلك التعلق كان
نسبته اليه والى عدمه
سواء كان تحصله وعدمه
تحصيله وعدمه ضرورة
وعدمه ضرورة موطأ
يجوز ان يكون ذلك
التعلق فعلا لذلك المراد
اذا ضرورة العقلية حاكمة
بانه اذا كان مسدورا للشي
ولاصوره من الفاعل
متساويين متعصده
هذه الابرجح من خارج
(قلت) لا نسلم صدق ما
ذكرتم من التقضية على
كلية بل ذلك فيما اذا كان
الفاعل موجبا او مانعا
كان مختارا فلا يبعد ان
يدعى العلم بالضرورة
نصدق نقضه فان

وكونه جزءا منه انه ليس مثله ولا ينبغي ان يظن ان السوادين في محلين متماثلان من كل وجه
لان هذا في محل وذلك في آخر وهذا واجب التمييز ولا السوادين في وقتين في محل واحد متماثلان
معاً قالان هذا في ذلك في الوقت فكيف يماو به من كل وجه واذا قلنا السوادان متماثلان عندنا
في السوادية معاً فانما اليه على الخصوص لاهل الاطلاق والا فلا يتعدا المحل والزمان ولم يبق تغاير لم
يقبل سوادان ولا عقلت اصلا لا ينبغي تحقيق ان لفظ الارادة مستعار من ارادتنا ولا يتصور معنا ان
غير بالارادة التي من مثله بل لو كان بين يدي العاشقان قد حان من المصداق بان من كل وجه
بالاضافة الى غرضه لم يمكن ان يأخذ أحد هابل انما يأخذ اياه احسن واخف واقترب الى جانب عينه
ان كانت عاده تهرى الى اليمين او يسرب من هذه الاسباب ما خفي واما بل والا فلا يتصور غير الشيء عن
مثله بحال والاعتراض من وجهين (الاول) ان قولكم ان هذا لا يتصور غيرتموه ضرورة او نظرا
ولا يمكن دعوى واحد منكم كبراد اتعاقب قاسمة تضاهي المقاسمة في الموعول الله يفرق
علمنا في امور كثيرة فظهر بعد المغايرة في الارادة بل هو كقول القائل ذات موجودة لا خارج العالم ولا
داخله ولا متصلا ولا منفصلا لا يعقل لانا لا نعقله في حقنا (قيل) هذا عمل وحكم واما ادلة الاستقل
فقد ساءت العقلاء الى التصديق بذلك فم تشكرون على من يحول دليل العقل سابق الى اثبات صفة
لله تعالى من شأنها بغير الشيء عن مثله فان لم يطابقها اسم الارادة فليس باسم آخر فلا مشاحة في
الاماء وانما اطرافها نحن بذات الشرع والا فلا ارادة موضوع في الفاعل بين مائة غرض واغرض
في حق الله تعالى واغ المقصود المعنى دون اللفظ على اناف حقنا لانسم ان ذلك غير مقصود فان افترض
فمرتين متساويين بين يدي المنشوق اليهما العاخر من تناوفا جميعا فانه يأخذ احدهما لاجل الصفة
شأنها تخصص الشيء عن مثله وكل ما ذكرتموه من التخصصات من الحسن او القرب او تسير الاختص
فاننا قد دهرى فرض انتفاءه وبق إمكان الاختصا فتم بين امرين اما ان قلتم انه لا يتصور التساوى
بالاضافة الى اغراضه فقط فوجهه وقضه يمكن واما ان قلتم التساوى اذا افترض بقى الى جبل المنشوق
أبدا غير انظر اليهما فلا يأخذ احدهما مجرد الارادة والاختيار للمنفك عن الفرض وهو ايضا محال يعلم
بطلانه ضرورة فاذا نل لا بد لكل ناظر شامدا او غائبا في تحقيق العقل الاختياري من اثبات صفة شأنها
تخصيص الشيء عن مثله (الوجه الثاني) في الاعتراض هو ان تقول انتم في عدم حكم استنتجتم عن
تخصيص الشيء عن مثله فان العالم وجد من سيمه ما هو عليه في حيث مخصوصة تتألف نقائصها فم
اختص بعض الوجود وما ساءله بغير الشيء عن مثله في الفعل او في الزوم والطبع او بالضرورة لا
يختلف (فان قائم) ان النظام المنكي العالم لا يمكن الاله الوجه الذي وجدوا ان العالم لو كان أصغر أو
أكبر ما هو الآن عليه لكان لا يتم هذا النظام كذا القول في هذا الاقله وعددا الكواكب وزعم
ان الكبير يخالف الصغير والكثير يفرق القليل في مداره فليس متماثلا بل هي مختلفة الا ان
القوة البشرية تضعف عن دورك وسوء الحكمة في عقاديره او تفصل بينها ولما تترك الحكمة في بعضها
لحكمة في بعض فلك البروج عن معدل النهار والحكمة في الوجود والقليل الخارج عن المركز والاكثر
لا يدرك المرء به ولو كان يعرف اختلافها ولا ينعان بغير الشيء عن خلافه لتعلق نظام الاربعه واما

الشخص الجامع الذي يشده الموضع اذا وضع بين يديه وعريف فانه يتدنى باكل جانب معين منه دون سائر الجوانب لا لارادته ارادة
فذلك الجانب ويرجمه على سائر الجوانب (فان قلت) لا نسلم انه يتدنى باكل جانب معين منه لا لارادته ارادة ذلك الجانب ولم
يجوز ان تكون ارادة ذلك الجانب كونه اقرب اليه او احسن لو تألوا كثر فلهذا (قلت) نفرض الكلامينما اشتركت جوانبه اسرها
في كل ما ذكره فيقتضه اما ان لا يتدنى باكل شيء من جوانبه الى ان يموت جوهها فذلك بين الاسماء وانما ان يتدنى فيتم المقصود (واعتراض)

هذه بعض الأفاضل بأن لا تتم إلا كان وجوده عريف يشاوي جميع حوائثه في الأمور التي ذكرت من القرب البعد وحدته من المكون وكثرة النفع وغير ذلك كيف كان فان قرئت بحيث يكون البعدين الجائع وبين كل زمن اجزائه بدلا واحدا محال أما اذا كان المقابل للجائع أحد جوانبه فظاهر وأما اذا كان المقابل أحد وجهي ظلان البعد متساويين كل زمن جوانبه هو وزاوية قائمة وبينه وبين مركز الزفير وزاوية ١٢ حادة وزاوية أعظم من وزاوية أخرى وان فرض رغيف متساوي الجوانب

الأوقات فتشابه قطعا بالنسبة إلى المكان وإلى النظام ولا يمكن أن يدهي المتولد خلقا بعد ما خلق أو قبله بل قطعا بالنسبة والنظام فان تماثل الأحوال على الضرور وتقتول نحن وان كنا نقدر على معارضة من عتله في الأحوال اذ كان كالتلون خلقه في الوقت الذي كان الاصل الخلق فيه لكنه لا يقتصر على هذه المقابلة بل يفرض على أصلك تخصيصا في موضعين لا يمكن أن يفرض على اختلاف أحدها اختلاف وجهه الحركة والأخر تعيين موضع القطب في الحركة من المنطقة (أما القطب) فبأنه ان السماء كروية مفرقة على قطبين كانهما ناتان وكروية السماء متشابهة بالاجزاء فانها بسيطة لا سيما الفلك الاعلى الذي هو التاسع فانه غير مكتوب أصلا وهو مفرق على قطبين متساويين في كل حين متساويين في كل وقت فقولوا ما من نقطتين متقابلتين من القطب والاشاؤ لم يكن خط المنطقة مارا بالنقطتين حتى يعبر القطب إلى نقطتين والجنوب والقطبية والاشاؤ لم يكن خط المنطقة مارا بالنقطتين حتى يعبر القطب إلى نقطتين متقابلتين على المنطقة فان كان في مقدار كبر السماء وشكله متساوية الذي يعبر عن القطب عن غيره حتى تقعن لكونه قطبا دون سائر الاجزاء والنقطتين جميع النقط متماثلة في جميع اجزائها الكروية متساوية وهذا لا يخرج عنه (فان قيل) لعل الموضع الذي عليه نقطة القطب يشارك غيره فيخاصة تناسب كونه محلا للقطب حتى يشترك في لا يشارك مكانه وحيزه ووضعه أو ما يفرض إطلاقا عليه من الاسماء وسائر مواضع الفلك بتبدل بالصور وضعهما من الأرض ومن الافلاك والقطب ثابت بالوضع فقل ذلك الموضع كان أولها بان يكون ثابت بالوضع من غيره (قلنا) ففي هذا نصريح بتفاوت اجزاء الكروية الأولى في الطبيعة وانها ليست متشابهة الاجزاء وهو على خلاف أصلك اذ أصل ما استدلتم به على لزوم كون السماء كروية الشكل وانها بسيطة الطبيعة متشابهة لاتفاوت خواصها واسطة الاشكال الكروية فان الترييب والتدريس وغيرها يقتضي خروجها وتفاوتها وذلك لا يكون الا بأمر زائد على الطبيعة البسيطة واكثره وان خالف مذهبك فليس سندع الازام به فان السؤال في تلك الخاصة قائم اذ سائر الاجزاء هل كان قابلا لتلك الخاصة أم لا فان قالوا نعم فلم يختصت الخاصة من بين المتشابهات به وهذا وان قالوا لا يمكن ذلك الا في ذلك الموضع وسائر الاجزاء لا تشملها فقولوا سائر الاجزاء من حيث انها جسم قابل لصور متشابهة بالضرورة وتلك الخاصة لا يفتقرها ذلك الموضع لجرده كونه جسما ولا يعجزه كونه جمعا فان هذا المعنى يشار به في سائر اجزاء السماء فلا بد ان يكون تخصيصه به حكما أو صفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله والافتكاك يستقيم لهم فلو علم ان الأحوال في قبول وقوع العالم فيها متساوية يستقيم لغرضهم قولهم ان اجزاء السماء في قبول المعنى الذي لاحظه حازر ثبوت الوضع أولها به من تبدل الوضع متساوية وهذا لا يخرج عنه (الازام الثاني) في تعيين جهة حركة الافلاك بعضها من المشرق إلى المغرب وبعضها بالعكس مع تساوي الجهات وتساوي الجهات كسائر الاوقات من غير فرق (فان قيل) لو كان الكل يدور من جهة واحدة لاتبانت أوضاعها ولم يحدث مناسبات الكواكب التثنية والتدريس والمقارنة وغيرها وكان الكل على وضع لا يختلف فلو علمنا مناسبات بعدد الحوادث في العالم (قلنا) لسا لزم اختلاف جهة الحركة بل نقول الفلك الاعلى يترك من المشرق إلى المغرب والذي يفتقر بالعكس وكل ما يمكن تخصيصه بهذا يمكن تخصيصه بعكسه وهو ان يترك من الأعلى من المغرب إلى المشرق وما عتبه في

والاجزاء في الاسود المذكور رتوان كان محالا قلنا لا يستدعي الجائع حيث يتماثل شيء من جوانبه وأجزاءه إلى أن يعبر جوها اذ المحال حاز أن يستلزم محالا آخر هذا ما ذكره وهذا كما ترى لا يضرب الا في جوانبها منهم قد جمعهم كلية تلك المنطقة ومن ضروريتها واجابة لنا في اثبات عدم المخرج فيما ذكر من الصورة (ثم) ان ثبت ذلك يكون تقنا تلك الكلية التي ادعوا ضروريتها وجوزهم المخرج في المثال الجسري بل لاثباته لا يفتقر فيما هو المقصود بل عليهم أن يثبتوا تلك المقدمة وضروريتها وان لم يكن ذلك ثم ان ما ذكره من المقدمة الكلية منقوض بصورته ان لا تسلك ان جميع النقط المفروضة في الفلك متساوية في الماهية وكذلك جميع الدوائر المفروضة في متساوية في الماهية وكذلك القلوب في جميع الخطوط المفروضة فمعتنق نقطتين معينتين لان تكونا قطبين وتعيين دائرة معينة لان تكون منطقة وتعيين خط معين لان يكون محور ادون سائر النقط والدوائر والخطوط ترجيع من القاعل الحرك لاجزاء الأمور المتساوية على الآخر غير المخرج (ومنا) أنه لا شك ان نسبة النقط إلى الحركة كإلى الجهات على السوية وكذا إلى الحركات المختلفة المتفاوتة في السرعة مع أن كل واحد من الافلاك يختص بحركة بسرعة معينة في جهة معينة تدور سائر الحركات ودون سائر الجهات وهذا لا يرجع من القاعل الحرك لإيجاد الأمور المتساوية في الأجزاء

مقالة
الاجزاء ان نسبة النقط والدوائر والخطوط ترجيع من القاعل الحرك لاجزاء الأمور المتساوية على الآخر غير المخرج (ومنا) أنه لا شك ان نسبة النقط إلى الحركة كإلى الجهات على السوية وكذا إلى الحركات المختلفة المتفاوتة في السرعة مع أن كل واحد من الافلاك يختص بحركة بسرعة معينة في جهة معينة تدور سائر الحركات ودون سائر الجهات وهذا لا يرجع من القاعل الحرك لإيجاد الأمور المتساوية في الأجزاء

على الآخر من غير محض (ومنها) أنه لا شك أن كل واحد من الأفلاك الشاملة للأرض وكل واحدة من السما وبرو هي الأفلاك الشاملة للأرض المركوزة في الأفلاك الشاملة بسطة متشابهة الأجزاء وكذلك كل واحد من الكواكب مع كل واحد من الكواكب المختص بموضع معين من التدوير أن كان مركزه في كائنة والقمر بموضع معين من الفلك أن كان مركزه في الفلك كائنه وسائر النواكب وكذلك كل واحد من التدوير المختص بموضع معين من الفلك دون ١٣ سائر المواضع وكذلك المختص جانب معين من الفلك بكونه أو جانب الآخر بكونه

الجانب الآخر بكونه مختصا دون سائر الجوانب مع تساوي المسوائب بأسرها في الماهية لكون الفلك بسطة مائل ذلك ترجيع من الفاصل لأحد الأمور المتساوية على الآخر من غير مرجع (وأجابوا عن النقوض المذكورة) بأنها لا تسلم أن في شي من الأمور المذكورة ترجيعا لاحدا لأمور المتساوية

على الآخر من غير مرجع فان تعين النقطتين لأن تكونا نقطتين وتعين دائرة لأن تكون منطقة وتعين خط لأن يكون محورا ودون سائر النقط والحوادث وانعطو من فواضع تعين الحركة فان الحركة المعينة للفلك تتنوع وقوعها ألا أن يكونا نقطتين جهتين النقطتين والمنطقة بذلك الحادثة لا تعينها وهو ذلك الخط المعين وتعين الحركة لاحد أمور ثلاثة إما لأن كل فلك من الأفلاك لا يتسلسل الحركة المختصه بالسر والبطء

مقابلته فحصل التفاوت وجهات الحركة بعد كونها دورية بعد كونها متعاقلة متساوية بقدر عزت وجهه عن جهة تماثلها (قالوا) الجبهتان متقابلتان متضادتان فكيف يتساووان (قلنا) هذا قول القائل التقدم والتأخر في وجود الماهية متضادان فكيف يدعى تساويهما وكما عمواله يعلم تشابه الأوالات بالنسبة إلى إمكان الوجود وإلى كل مصلحة يتصور فرضها في الوجود فكذلك يعلم تساوي الاحياز والأوضاع والأماكن والمجالات بالنسبة إلى قبول الحركة وكل مصلحة تتصلق بها فأتى ما شاء فلم دهوى الاختلاف مع هذا التشابه كان لغوهم دعوى الاختلاف في الأحوال والمجالات أيضا (الاعتراض الثاني) على أصل دليلهم أن قال استبعد حدوث حادث من تقدم ولا بد لكم من الاعتراف بأن العالم حوادث ولما سبب ذلك يمكن الاستغناء عن الاعتراف بالماضي والاثبات واجب الوجود وهو مستند الممكنات وانما كانت الحوادث لها طرف ينتهي اليه سلسلة فيكون ذلك الطرف هو القديم فلا بد أن على أصلهم من تجو زعمهم حادث من قديم (قلنا) نحن لا نعتقد حدوث حادث من قديم أي حادث كان بل نعتقد حدوث حادث هو أول الحوادث من القديم إذ لا غنى حالة الحادث ماقبله في ترجيع جهة الوجود لأن حدث ضروري وقت ولا أثر لشرط ولا طبيعة ولا عرض ولا سبب من الأسباب فاما ما إذا لم يكن هو الحادث الأول جازان بعد معرفته حدوث شي آخر بسبب استدعاء فاضل القابل أو حضور الوقت الموافق أو ما يجري هذا المجرى (قلنا) قال في حصول الاستدعاء حضور الوقت وكل ما يحد قائم طالما تسلسل إلى نهاية أو ينتهي إلى قديم يكون أول حادث منه (قلنا) قلنا) لمراد القابلة للصور والأعراض والكيفيات ليس شيء منها حادثا ولا للكيفيات الحادثة هي حركة الأفلاك أي الحركة الدورية ثم ما بعد من الأوضاع الإضافية من التثنية والتسديس والتدوير مع وهي نسبة بعض أجزاء الفلك والكواكب إلى بعض ولبعينها نسبة إلى الأرض كما يحصل من الطالع والشمس وفي ذلك من منتهى الارتفاع والبعيد من الأرض يكون الكواكب في الأوج والقرب يكون في الحضيض والميل من بعض الأقطار يكون في الشمال والجنوب وهذا بالإضافة لازمة لحركة الدورية بما ضرورية في وجهها الحركة الدورية وأما الحوادث فيما يصح به مقترن ذلك القمر وهو المتناقص بما عرض فيها من كونها دورية وتراج وتفرق واستقامت من صفة إلى صفة فكل ذلك حادث مستند بعضها إلى بعض في تفصيل طوله وبالأخرة تنتهي مبادئ أسماها إلى الحركة السماوية بالدورانية ونسبة الكواكب بعضها إلى بعض أو نسبتها إلى الأرض فخرج من مجموع ذلك أن الحركة الدورية الدائمة لا بد من استند الحوادث كلها وحرك السامح كالدور في نفوس السموات فانها بحاجة تارة تارة في نفوسها بالنسبة إلى أبنائها ونفوسها فتنقطع فلازم أن الحركة الدورية التي هي موجها أيضا قدعة ولما تشابهت أحوال النفوس لكونها قدعة تشابهت أحوال الحركات أي كانت دائرة أمبا فاذن لا نسو ران بعدد الحوادث من قديم الأواسطه حركة دورية أبدية تشبهه القديم من وجه قائم دائم أبدأ وتشبه الحوادث من وجه فكل كل فرض منها كان حادثا بعد أن لم يكن فهو من حيث أنه حادث بأجزائه وإضافته مبدء الحوادث ومن حيث أنه أبدى تشابه الأحوال صادر عن نفس أزلية فان

المعين إلى الحقيقة المعينة أولاتها وإن كانت قابلة لتأثر أنواع الحركات وإلى سائر الجهات لكن العناية بالفلات لتصل الأمن تلك الحركة المخصوصة أولان تشبه كل فلك بالمجرى القارقي الذي هو مشعرة لا يحصل الاثنتل الحركة فلوما اختصاص الكواكب والأوجات والحضيضات والتدوير بالمواضع المعينة من الفلك دون غيرها فانها غير متساوية فقلنا أن الفلك الذي مركزه مركز العالم يصل أولان حصل فيه الفلك الخارج المركز حيث عاين عليه الأهل السطح الأهل من ذلك الفلك على تطعيمه في كثير من الأهل

هي الأوج والسطح الأدنى على نقطة مشتركة بينهما التي هي المحقق ثم جعل التدوير في الخارج المركز وأحدث فيه تدويراً
الكواكب والتدوير أوف الخارج المركز وأحدث فيه انحرافاً لا يتغير ذلك بل تقول الفلك المواقف المركز الفلك الخارج المركز
والتدوير والكواكب حصلت معاً من ذلك حدوث هذا الأمر في تلك المواضع وما حدثت الأمور المذكورة على الوجه
المخصوص امتنع الانتفاع عليها لامتناع ١٤ انحراف على الافلاك هذا ما قالوا واستعرف أنت فيما بعد بطلان ما ذكره

في سبب تعيين الحركة في
الأمور الثلاثة وبذلك
يطلق جوابهم عن
التفصيلين الأولين وأما
جوابهم عن النقض
الثالث فيركب حدان
حصول الأمر المذكور
مما لا يدفع الترجيح بلا
مرجح لأن حصول
الفلك المواقف المركز على
وجه يكون ميل الفلك
الخارج المركز إلى الجانب
منه كحصوله على وجه
يكون ميله إلى جانب آخر
منه وكذلك حصول
الخارج المركز على وجه
يكون التدوير في ذلك
أغائب كحصوله على وجه
يكون التدوير في جانب
آخر منه وكذلك حصول
التدوير على وجه تكون
الكواكب في ذلك الجانب
منه كحصوله على وجه
يكون في جانب آخر منه
فكان حصول كل من
الأمور المذكورة على ذلك
الوجه ترجيحاً من المفاعل
لأحد الأمور الثلاثة على
الآخر ثم إن شكل هيك
ما ذكرنا هو خلتق في قلب
شيء من وسوس الوهم
وأيست الآن تدعي

كان في العالم حوادث فلا بد من حركة تدوير في العالم حوادث فالحركة الدور به لا بد من ثابتة (قلنا)
هذا التطويل لا يمنع من أن الحركة الدور به التي هي المستحدث أم قديم فإن كانت قديمة
فكيف صارت مستترة الأول للحوادث وإن كانت حادثة انقضت إلى حادث آخر ويتسلسل
وقولكم أنهم من وجه شبه القديم ومن وجه شبه الحادث فإنه ثابت متجدد أي هو ثابت المتجدد
متجدد الثبوت فنقول أم هو مبدأ الحوادث من حيث أنه ثابت أم من حيث أنه متجدد الثبوت فإن كان
من حيث أنه ثابت فكيف صدم من ثابت متشابه الأحوال في بعض الأحوال دون البعض وإن
كان من حيث أنه متجدد فأيست متجدد في نفسه فنتج إلى سبب آخر ويتسلسل وهذا غاية تقرير
الازم ولم في آخر وجه من هذا الزم نوع احتيال سنورد في بعض المسائل بعده في طريق
كلام هذه المسئلة بأن صاحب نبهون الكلام وقتونه على أن اثنين إن الحركة الدور به لا يصلح أن
تكون مبدأ الحوادث فإن جميع الحوادث مختصة بالله تعالى ابتداء من غير واسطة ونسأل ما قالوه
من كون المسألة مأخوذة بالاختيار حركة نفسية كحركة كتنا (دليل ثان) علم في المسئلة فزعموا أن
المقابل بأن العالم متأخر عن الله تعالى وأما تقدمه عليه ليس بمخالفاً لما برز به الله متقدم بالذات
لا بالزمان كتقدم الفاعل على الأثرين فإنه بالجميع معاً فهو زان يكون معه في الوجود الزمانى وكنتقدم
النية على المفعول مثل تقدم حركة النقص في حركة الظل التام به وحركة الدفع حركة التمام وحركة
اليد في الماسح حركة الماء فتماما مساوية في الزمان وبعضها معلق وبعضها معقول أن يقال فحركة الظل
بحركة النقص وبحركة اليد بحركة الدفع الماء وأن يقال فحركة النقص بحركة الظل وبحركة اليد
بحركة الماء وإن كانت متساوية فإن أريد تقدم الباري على العالم هذا الزمانى كونه حادثين أو قديمين
وأصح أن يكون أحدهما قديماً والآخر حادثاً وإن أريد أن الباري متقدم على الزمانى والعالم
لا بالذات بل بالزمان فاذن قبل وجود العالم والزمان كان العالم في نفسه معدوماً وكان القدم سابقاً
على الوجود وكان الله تعالى سابقاً بغيره مدله على طرف من جهة الآخر وعلى طرف لها من جهة الأول
فاذن قبل الزمان زمان لانهاية له وهو متناقص ولا حله بضيق القول يحدث الزمان واذا هو جب قديم
الزمان وهو عبارة عن قدر الحركة وحيداً متقدماً للحركة وجب تقدم الحركة الذي يدوم الزمان
بدوام حركته (الاعراض) هو أن قال الزمان حادث ومخلوق وليس قبله زمان أصلاً ونفى بقولنا إن
الله تعالى متقدم على العالم والزمان أنه كان ولا عالم ثم كان معه عالم ومعه قولنا كان ولا عالم وجود
ذات الباري هو هذه ذات العالم فقط ومفهوم قولنا كان معه عالم وجوده ثابت فقط ونفى بالتقدم
انفراد بالوجود فقط والعالم كتحقق واحد ولو قلنا كان الله تعالى على عيسى مثلاً ثم كان معه عيسى معه
لم يتضمن القفلاً الوجود ذات وهذا متقدم وجوداً ثانياً وليس من ضروره ذلك تقدير شيء ثالث وإن
كان الوهم لا يثبت عن تقدير ثالث فلا تنافي إلى أعاليه (الوهم) (فان قيل) القول بأن الله ولا عالم
مفهوماً ثالثاً هو وجود ذات الوهم العالم بدليل القول بقدرة الله على المستقبل كان وجود ذات
وهذه ذات حاصله لا يصح أن تقول كان الله ولا عالم بل الصحيح أن نقول يكون الله ولا عالم ونقول الباقى
كان الله ولا عالم فبين قولنا كان ويكون فخرق أليس يتوجب أحد هاتين التناقضات الأخريتين عابداً

ضرورة تلك القضية قلنا التحصيل من احتياجهم بالزمان التسلسل التعلق والقول بأن تعلق
الإرادة على أحد الطرفين يحتاج إلى مرجح آخر وهو تعلق آخر للإرادة بتعلق بغير التعلق وهو لم يرد إلى غير التمام ويعت بطلان مثل هذا
التسلسل لأنه تسلسل في الأمور الاختيارية التي لا وجود لها في الخارج (فان قلت) نحن نعلم الضرورة أنها أريد أن يثبتها أريد إرادتنا
فيظهر أن تعلق الإرادة لا يكون بتعلق آخر (قلت) عدم احتياجنا في إرادتنا إلى إرادة أخرى لأن إرادتنا لا يثبت من فعلنا بل من فعل الله

سواءه وأما أراد الله تعالى فلا بد أن تكون من فعله فلا يلزم من عدم إرادته أن لا أراد تعالى إرادته وقد جمع على إيجابه تعالى بأن الفعل بالتصديق والإرادة لابد له من أمر باعث على الفعل ليرجع الفعل على الترتيب عنده وذلك الباعث لابد أن يكون حصوله أولى بالنسبة إلى الفاعل من لا حصوله والألم يكن باعثا على الفعل ضرورة أن ما كان حصوله ولا حصوله بالنسبة إلى الفاعل سواء لم يكن باعثا على الفعل فينبغي أن يستكمل بالبناء وأنه محال ١٥ (والجواب) أننا لا نسلم أن الفاعل بالقدرة

والإرادة لابد له من أمر باعث على الفعل سوى التقصد والإرادة ولو سلم فلان لم أنه يلزم أن يكون حصوله بالنسبة إلى الفاعل أولى من لا حصوله ولم لا يمكن في الأولى بالنسبة إلى الغير في كونه باعثا على الفعل والأشياء وأفقون الحكمة فإن الباعث على الفعل لابد أن يكون حصوله أولى بالنسبة إلى الفاعل من لا حصوله ويدعون فيه الضرورة ويقتضون في الجواب على منع المقدمة الأولى والمعتزلة أنوافقهم في أن الفاعل بالاختيار لابد له من أمر باعث على الفعل لكنهم يعمنون لزوم كونه أولى بالنسبة إلى الفاعل ويكتفون في الجواب بهذا النوع

الفصل الثاني في إبطال قولهم بعدم العلم في اقتضاك إرباب الملل والتميز من أهل الإسلام وغيرهم على أن العلم محدث وخالفهم في ذلك جهورا فلاسفة وتوقف جالينوس فيه على ما سلكي

اليه الفرق ولا شك في أنهما لا يفتقران في وجود الذات ولا في عدم العلم بل في معنى ثالث فإنا إذا قلنا بعدم العلم في المستقبل كانا نقول ما لم قيل لنا هنا خطأ (فإن كان اتفاقا) على ما مضى فدل على أن تحت لفظا ما مفهوم ثالث وهو الماضي والماضي بذاته هو الزمان والماضي بذاته هو الحركة فثالثا نقضى بعض الزمان في الماضي ورة يلزم أن يكون قبل العلم زمان قد انقضى حتى انتهى إلى وجود العلم (قلنا) المفهوم الأصلي من اللفظين وجود ذات وعدم ذات والأمر الثالث الذي فيهما تراق اللفظين نسبة لازمة بالاشارة لنا بدليل أن الوقت زنا عدم العلم في المستقبل ثم قدرنا لنا بعد ذلك وجودنا ثانيا لاكتنا عند ذلك نقول كان التقدير لا محال في بعض قولنا سواء أرادناه بعدم الأول أو الثاني الذي هو عدم الوجود أو أنه أن هذه نسبة أن المستقبل في بعض مجوز أن يصير ماضيا فيعبر عنه بلفظ الماضي وهذا كله لغير الزم من أنهم وجود مستدام لا يمتد بغير قبل له وذلك ما قبل الذي لا ينفك اليوم عنه نظن أنه شيء محقق موجود هو الزمان وهو كغير الزم من أن بقدرته تعالى الجسم في جانب الرأس مثلا لا على سطح له فوق فيتوهم أن وراء العلم مكانا ما لا هو ما خلا وما قبل ليس فوق سطح العالم فوق ولا بعد أسفله من كل الزم من الإذعان لقوله كانا قبل ليس قبل وجود العلم قبل هو وجود محقق نقر عن قوله لو كانا جاز أن يكون الزم في تقديره فوق العلم خلا هو بعدا لنهاية بين خطأ ما بين يقال له خلا ليس معه وما في نفسه أما بعد مفهومنا الجسم الذي يتبعها أقطاره فإذا كان الجسم متناهيًا كان البعد الذي هو تابع له متناهيًا فأنقطع الملاحة وخلا غير مفهوم في نفسه ثبت أنه ليس وراء العلم لا خلا ولا ملاوان كان الزم لا بد من لقوله فكذلك يقال كان البعد المكاني تابع للجسم فالبعد الزماني تابع للحركة فانه امتداد الحركة كان ذلك امتدادا لأقطار الجسم وكان قيام الدليل على تنهاى أقطار الجسم بمنع من أن البعد وراءه قيام الدليل على تنهاى الحركة من طرفيه بمنع من تقدير بعض ما في وراءه فإن كانا الزم متشبا محبا له وقد روي لا روى عنه فلا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه عند الإضافة إلى قبل وبعد وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه عند الإضافة إلى فوق وتحت فإن جاز إثبات فوق لافوق فوجه جاز إثبات قبل ليس قبله قبل محقق الإخيل وهم كافي في الفوق وهذا لازم فليأمل فانهم اتفقوا على أنه ليس وراء العلم لا خلا ولا ملا (فان قيل) هذا الموازنة معوجه لأن العلم ليس له فرق ولا تحت بل هو كز وبس الكرة فوق ولا تحت بل به سميت جهة فوق من حيث أنه يلي رأسك والأخرى تحت من حيث أنه يلي رجليك فلو لم يسم بجهة السيل والجهة التي هي تحت بالاضافة فوق بالاضافة إلى غيرك إذ قدرت على الجواب الآخر من كز الأرض واقفا هذا الذي أنقص قدمه أنقص فعلك بل الجهة التي تقدرها فوق من أجزاء السماء نهارا هي هيما تحت الأرض وما هو تحت الأرض بعد إلى فوق الأرض بالدورة وأما الأول ولو جود العالم لا يتصور أن تقلب آخرا وهو كما لو قدرنا خشبة أحد طرفيها غلظ والأخر رقيقا وإصطالحنا على أن نسمي أجهتها التي تلي الغلظ في فوقها التي حيث يمتد والجانب الآخر تحتنا يظهر لهذا اختلاف ذاتي في أجزاء العالم بل هي أسماء مختلفة قوامها بجهة هذه الخشبة حتى لو عكس وضعها انعكس الاسم والعالم يتبدل فالفرق والتشابه نسبة جهة السيل لا تختلف أجزاء العالم وسطوه فيه وأما عدم التقدم على العالم والنهاية الأولى لوجوده فذاتي له لا يتصور أن يتبدل فيصير

عنه أنه قال في مرثته الذي توفي فيه بعض تلاميذه كتب على معلمي أن العالم قديم أو أحدث قال الامام الرازي وهذا دليل على أن جالينوس كان خصمه لمطالبة الحق فإن الكلام في هذه المسئلة قد يقع من العمر والصورة إلى حيث يضعه من أكثر العقول فيه وهو أعلم أن فلاسفة في أمر العالم تسعين ما هو القديم منه أراءه مشتتة وأقواله المنتشرة لا تأنق في الاطناب يذكرها قلقتصر على بيان مذهب مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق هذهم والعلم الأول وهو راسط الطالس وقد دخل كل من قبله وخلفه عن أمية بطال الآراء

أولاهم (فتقول) ذهب هو من تابعة من المشيقي إلى الإسلام وخبرهم إلى أن العالم ما عرودات أو مباديات والمعرودات هي ما هي
قدرة كالقول والنفس الغلبة ومثلها هي حادثة كالنفس البشرية وأما المباديات فالحركات القديمة وتولد وصورها الجسمية
والنوعية وبعض أعراسها من الشكل والاضواء والحركة والوضع وأما المعصريات فانها قديمة وعوادها وصورها الجسمية بالنوع
وصورها النوعية بالنسب إلى ١٦ هي ان مادة العناصر لا تخلو عن صورة النوعية المعصريات لكن خصوصية التار به أو

الحوائية أو ما يسمونه أو
الأرضية لا يلزم أن تكون
قدمة فهذا الصور
مشاركة في جنبها دون
ماهيتها النوعية فيكون
جنبها مستمر الوجود
متعاقب أنواعه وطسم
لأنها تقدم العالم وجوده
(الأول) وهو هو قدرتهم
النظمي وهو رتبهم الوثقي
أن جميع ما لا بد منه في
إيجاد المادي للعالم أن كان
حاصلا في الأزل كان
الإيجاد حاصل فيه فكان
وجود العالم الذي لا يتخلف
عن الإيجاد كذلك فيقول
يحصل لكان حصوله
بعده ما أن يتوقف على
شرط حادث فلا يكون
جميع ما لا بد حاصل في
الأزل وهو هو خلاف
المفروض أولا يتوقف
فيلزم أن الرهان بلا مرجح
لأن المؤثر المستبعد يبيع
الأمور المتغيرة في الإيجاد
مشارك بين الوقت الذي
حصل فيه الإيجاد وبين
ما قبله فوقه في ذلك
الوقت دون ما قبله رهان
لاحدا لتساويين على
الأخر وأن لم يكن جميع
ما لا بد منه في الإيجاد

أخروا لا المدم المقدر عند افتاءه العالم الذي هو عدم لاحق يتصور أن يصير ما متفانها في وجود العالم
الذي أحدهما أول والثاني آخر طرقتان ذاتان لا يتصور التبدل فيهما ما تبدل إلا اضافات ألبتة مختلفات
الفوق والتحت فإذا أمكننا أن نقول ليس للعالم فوق ولا تحت فلا يمكن أن نقول ليس لوجود العالم قبل
ولا بعد وإذا ثبت القبل والبعث فلا معنى للزمان سوى ما يبرهنه بالقبل والبعث (قلنا) لا فرق بين
الأعرض في تعيين لفظ الفرق والتحت بل نعدل إلى لفظ الزيادة والزيادة وتولد للعالم داخل وخارج قول
خارج العالم شيء من ملاءة أو خلافا فيقولون ليس وراء العالم لا خلافا ولا ملاءة وان عنيته خارج سطحه الأعلى
فهو خارج وان عنيته غير ذلك خارج له وكذلك إذا قيل إن العالم لوجوده لا قبل له قلنا إن معنى ما به أنه هل
لوجود العالم ما يأتى طرفه من ابتداء قبله هل في هذا العالم خارج له في تأويل أنه اطراف المكشوف
وانقطع السطح وان عنيته يقبل شيئا آخر فلا قيل للعالم كأنه ذاتا عنيته بخارج العالم شيء سوى السطح
قبل لا خارج للعالم (وان قلتم) لا يعقل امتداد وجوده لا قبل له (فيقال) ولا يعقل منتهى وجوده من الجسم
لا خارج له (ما ن قلت) خارجه سطحه الذي هو منقطعه لا غير (قلنا) قبله بدأ به وجوده الذي هو طرفه
لا غير (يقى) أنا نقول لله وجوده ولا عالم معه وهذا انقدر أيضا لأوجب أنبات شيء آخر والذي يدل على أن
هذا عمل الوهم أنه مخصوص بالزمان والمكان فان الجسم وان اعتقد تقدم الجسم بدعوى وجهه لتقدمه
ونحن وان اعتقد تأخيره رجا ذهن وهما لا تقدم رقبته هذا في الجسم فإذا رجعت إلى الزمان بقدر انهم
على تقدم حدوث زمان لا قبل له وخلاف المعتقد يمكن وضعه في الوهم تقدر أو فرضا وهذا مما لا يمكن
وضعه في الوهم كما في المكان فإن من يعتدق منتهى الجسم لا من يعتدق كل واحد منهما عن تقدم رجس
أيس وراءه لا خلافا ولا ملاءة بل بدعوى وجهه لقبول ذلك ولكن قيل صريح العقل أن الممتنع وجوده جسم
منتهى يحكم العقل لا يدل بالنبت إلى الوهم وكذلك صريح العقل لا يمنع وجوده منتهى جسمه شيء وان قصر
الوهم منه فلا يثبت الله أن الوهم المالم بأف جسمه ما منتهى الوجود منتهى جسمه آخر هو ما يحمله خالاه
يتمكن من ذلك في القالب وكذلك بأف الوهم حادثا لا لا بعدي آخر قول هن تقدر حادث ليس له قبل
هو شيء موجود وقسلا نقضى فهذا هو سبب الخطأ والمقاومة حاصله بهذه المعارضات (الموقف) صيغة
بأنه يلزم في الزمان قالوا الأشك في أن الله تعالى عندكم قادر على أن يخلق العالم قبل أن تسلكه
في قدرته ومائة سنة وألف سنة وما لا نهاية له وان هذه التقديرات متغايرة في المقدار والكمية فلا بد من
أنبات شيء قبل وجود العالم منتهى مقدر بفضه أمد وأطول من البعض (فان قلتم) لا يمكن الإطلاق لفظ
السبب أن لا يحدث الفلك ودور فلكه لفظ السبب (ولو ردصت) أخرى فنقول إذا قدرنا أن العالم
من أول وجوده قد دار فلكه إلى الآن بألف دورة متناهية لكان الله سبحانه قادرا على أن يخلق قبله ما لا
نايته من حيث تنهى إلى زمانها هذا بألف ومائة دورة (فان قلتم) لا يمكنه أن يخلق العالم القديم من العز
إلى القدرة أو العالم من الإسهال إلى الامكان (وان قلتم) نعم ولا بد منه قبله يدعى أن يخلق عالما
نالتجسبت ينشئ إلى زماننا بألف ومائة دورة قبله (فتقول) هذا العالم الذي معناه
بحسب ترتيبنا في التقديرنا نشاوان كان هو السابق هل أمكن خلقه مع العالم الذي سميته نانياوان
ينشئ إلى نانيا وألف ومائة دورة والآخر بألف ومائة دورة وهما متساويان في مسافة الحركة وموعدها

حاصل في الأزل كان بعينه حادثا طرقتان في جميع هذا الحادث إلى تأخير مؤثر لم استغناء الحادث عن
المؤثر وهو ضروري الإسهال وان احتاج فاما أن يكون جميع ما لا بد منه في تحصيله حاصلا في الأزل فيلزم تقدم الحادث أولا يكون
قبضه حادث بالضرورة ونقل الكلام اليوم يلزم التسلسل وأوجب منه وجوده أحدهما هو المشهور وفيما بين القوم وطيه اعتماد
أكثره هو أن لا ينضم أن جميع ما لا بد منه في إيجاد المادي للعالم أن كان حاصلا في الأزل كان الإيجاد حاصلا فيه (فوقلم) إذ كان جميع

(ما ن)

فلا بد منه في الاهداء حاصل في الازل ولم يتوقف التأثير على شرط حادث لانه من هذه حصول الارادة الى جهان من غير مرجح منوع
 وانما يلزم ذلك اذ لم يكن من جهة مالا بد منه الارادة التي من شأنها التخصص والتر جميع متى شاءه القائل من غير احتياج الى تخصيص
 و مرجح من خارج واما اذا كان من جهة مالا بد منه الارادة فاللازم ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح من خارج واسعا لانه
 ممنوعة (واعتبر عليه) بانه لا شك ان نفس الارادة غير كافية في حصول المراد بل ١٧ لا بد من تعللها فان كان ذلك التعلل

قدما يلزم ان يكون الازل
 الذي يعني في وجوده هذا
 التعلل قدما ايضا اذ لو
 اختص بوقت دون وقت لم
 الى جهان بلا مرجح لان
 الى جهان الحاصل من ذلك
 التعلل يتم الاوقات كلها
 وان كان حادثا قلنا
 الكلام اليه فان استند
 حدوثه الى الحادث آخر
 وهكذا الى النهاية مساواه
 كان ذلك الحادث تعلق
 ارادة او غيره لازم للتسلسل
 في الحادث واللاستق
 الحادث من مؤثر يخصه
 بوقت حدوثه فليزم الى جهان
 بلا مرجح واجب بانه
 يجوز ان تتعلق الارادة
 القسدة في الازل بوجود
 العالم في وقت معين فلا يلزم
 الى جهان الحاصل من ذلك
 التعلق جميع الاوقات فلا
 يلزم الى جهان من غير مرجح
 ورد بانه مستبعد بتوقف
 وجوده على حصول ذلك
 الوقت الحادث فيقتل
 الكلام فيه ويتسلسل
 ولقال ان يقول حضور
 ذلك الوقت الذي هو
 حادث يتوقف على وقت
 آخر حادث سابق عليه
 وهكذا فاللازمه تسلسل

(فان قلتم) ثم في محال اذ يستحيل ان يتساوى حركتان في السرهة والبطء ثم يتبين ان الى وقت واحد
 والاهداء غير متعلق (وان قلتم) ان العالم الثالث الذي ينتهي اليه بالوقت دورا لا يمكن ان يغفل مع العالم
 الثاني الذي ينتهي اليه بالوقت وماتدور ويزل لا بد من خلقه قبله بمقدار يساوي المقدار الذي تقدم العالم
 الثاني على العالم الاول وسيمناه الاول لانه اقرب الى وجهنا اذا ارادتنا من وقتنا اليه بالمقدرة فيكون قدر
 امكان هو ضعف امكان آخر ولا بد من امكان آخر هو ضعف الكل فهذا الامكان المقدار الحكم الذي
 به هذه أطول من البعض بمقدار معلوم لاحقة في الازل زمان فليس هذه الكميات المقدرة ضعف ذات
 انباري تعالى عن التقدير ولا ضعف عدم العالم اذ العالم ليس شيئا حتى يتقدر بمقدار مختلفة والكيفية
 فتستدعي هذا كية وليس ذلك المبركة والاكثالا لالزمان الذي هو قدر الحر كة فان قبل العالم عندكم حتى ذو
 كية متفاوتة وهو الزمان فنقل العالم عندكم زمان (الاعتراض) ان كل هذا من عمل الوهم واقر
 طر بق قد دفعه المقابلة للزمان بالمكان فانقول هل كان في قدره ان ان يغفل الفلك الاعلى فيمكنه
 ا كبر معناه بذر اع (فان قالوا لا) فهو قهيز (وان قالوا نعم) فبذر اع من ثلاثة اذ بذر وكذا في رتقي الامر
 الى غير نهاية (وتقول) في هذا اثبات بعد وراه العالم له مقدار وكية اذا لا كبر بذر اع من زمان كان بشل
 ما يشغل الا كبر بذر اع فورا الى كية تستدعي هذا كية وهو الجسم او الغلاء فراه العالم بذر اع
 او مسلاه قال الجواب عنه وكذا بشل كل الله قادر على ان يغفل في العالم اصغر مما خلقه بذر اع ثم
 بذر اع من وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينبغي من الملائكة والشفل للاجزاء في الملتقي عند نقصان
 ذراعين ا كثر مما ينبغي عند نقصان ذراع فيكون الغلاء مقدرا وان الغلاء بشل فكيف يكون مقدرا
 (و جوابنا) في تخيل الوهم تقدر الامكانات الزمانية قبل وجود العالم كجوابهم في تخيل الوهم تقدر
 الامكانات الكائنية و ما وجود العالم لا يفرق (فان قيل) نحن نقول ان ما ليس يمكن فهو غير
 مقدور وكون العالم كبر ما هو عليه او اصغر منه ليس يمكن فلا يكون مقدورا وهذا العذر باطل
 من ثلاثة اوجه (احدها) انه اذا كبر العقل فان العقل في تقدير العالم اكبر او اصغر مما هو عليه
 بذر اع ليس هو كية تقدره الجمع بين السواد والبياض والوجود والعدم والمنشع والجمع بين النقي
 والاثبات واليه ترجع امهالات كاهها فهو كبر ما يرد فائد (الثاني) انه اذا كان العالم على ما هو عليه
 لا يمكن ان يكون اكبر منه ولا اصغر فهو على ما هو عليه واجب لا يمكن والواحد مستغن عن هله
 فنقول او قاله الدهر يوم من نقي الصانع ونقي سبب هو سبب الاسباب وليس هذا مفهوما (الثالث)
 هو ان الفاسد لا يبرهن نفسه من مقابلة عتبه ونقول نعم يمكن وجود العالم قبل وجوده بمكان بل وافق
 الوجود الامكان من غير زائد ولا نقصان (فان قلتم) فقد انتقل القدم من القدرة الى العجز (قلنا)
 لان الوجود لم يكن يمكنه لم يكن مقدورا وامتناع حصول ما ليس يمكن لا يدل على العجز (وان قلتم)
 انه كيف كان ممتهن افصاره (قلنا) بل لم يستحيل ان يكون ممتهن في حال ممتهن في حال كان الثاني اذا
 امتنع احد الضدين امتنع اصفاه بالآخر واذا امتنع لاهمه امكن اصفاه بالآخر (فان قلتم) الاحوال
 متساوية (قيل) لكم والمقدور مساو في كية يكون مقدرا ممتهن او اكبر منه او اصغر منه فغير
 ممتهن فان لم يستل ذلك لم يستل هله فانظر في القاموسة والتعريف في الجواب ان ما ذكره من

الاقوات الماضية المتوجهة الى لا وجود لها في الخارج اصلان الكلام في اوقات قبل
 وجود العالم فلا نسلم استعمال العقل هذا التسلسل وليس حدوثه ارادة من وجوده بعد عدمه بل المراد كونه غير ازل في تامل وبانه
 يجوز ان يكون ذلك التعلق حادثا مستندا الى تعلق آخر وهكذا الى غير النهاية لان امور اعتبارية لا دليل لها على استقامتها
 و بهذا الجواب بان تعلقات الارادة تواتر كانت امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج الا انها ليست من الاعتبارات التي ينقطع

التمسك به في ما يتناول الاختيار بل يتوقف وجود العالم حيث لا علمه على ما يرى في زمانه انما يتصل به في زمانه وحوادثه في الماضي والوقت في الحاضر
سبل السمتية ولفظ ان يقول حيران زمان التطبيق انما يكون اذا كان له وجودات متفرقة اما في الخارج او في العقل لا متنازع
الانطباع في عالم وجوده أصلاً وانما في التطبيق الاستلزام كونه موجوداً في حد ذاته ووجوده في لولم يزل لا يجوز ان تكون تلك العلاقات
أمر واقعاً فيكون كل سابق ١٨ منها شرطاً للاحق الى ان ينتهي الى تعالى هو شرط لحدوث الاجسام وطلان

تقدر الامكانات لا معنى له وانما المسلم ان الله قدّم قادر لا يمنع عليه الفعل ابد الوجود راس في هذا
القدوم واجب اثبات زمان عند الان يصفوا لهم بنفسه شيئاً آخر (دليل ثالث علمه على قدم العالم)
ثم كوابن قالوا وجود العالم يمكن قبل وجوده فيسهل ان يكون متعاقباً يصير ممكناً وهذا الامكان
لا اول له أي لم يزل ثابتاً ولم يزل العالم ممكناً وجوده فلا حال من الاحوال يمكن ان يوصف العالم فيه بأنه
ممتنع وجوده اذا كان الامكان لم يزل قائماً في وقتي الامكان ان يصفوا لم يزل معنى قولنا انه يمكن
وجوده انه ليس محالاً بعد وده فان كان ممكناً وجوده ابد المكن محالاً وجوده ابد والا فان كان محالاً
وجوده ابد بطل قولنا الله يمكن وجوده ابد وان بطل قولنا الله يمكن وجوده ابد بطل قولنا ان الامكان
لم يزل وان بطل قولنا ان الامكان لم يزل مع قولنا ان الامكان له اول وذا من ان له اول ولا كان قبل ذلك
غير ممكن فيؤدي الى ثبات حاله يمكن العالم فيه ممكناً لا كان الله تعالى قادراً (الاعتراض بأن يقال)
العالم لم يزل يمكن الحدوث فلا جرم ما من وقت لا يوجد احداً متعاقباً واذ قد مر وجوده ابد المكن محالاً
فلم يكن الواقع على وفق الامكان بل خلافه وهذا كقولهم في المكان وهو ان تقدير العالم اكبر مما هو
خلق جسم فوق العالم يمكن وكذا آخر فوق ذلك الاخر وهكذا الى غير نهاية فلا نهاية لامكان الزيادة ومع
ذلك فوجوده لا معنى له لانه لا غير ممكن فيكون ذلك وجوداً لا ينتهي طرفه غير ممكن بل يقال المكن
جسم متناهى السطح ولكن لا تسمى مقدار في الكبر والصغر وكذلك المكن الحدوث ومبادئ
الوجود لا يتبع في التقدم وانما اصل كونه حادثة من فاته المكن لا غير (دليل رابع علمه وهو انهم
قالوا كل حادث فالمادة التي فيها الحوادث تسبقه اذ لا تسبق الحوادث من مادة فلا تكون المادة حادثة
واقعا لحدوث الصور والاعراض والكميات في المواد (وبينه) ان كل حادث فهو قبل حدوثه لا يخلو
اما ان يكون يمكن الوجود او مجتمع الوجود او واجب الوجود ومحال ان يكون متممات لا تمتنع في ذاته
لا يوجد حد فمحال ان يكون واجب الوجود ذاته فان الواجب الوجود ذاته لا يعدم قط فدل على انه
يمكن الوجود بذاته فان كان امكان الوجود حاصل له قبل وجوده وامكان الوجود وصف اضافي لا يقوم له
بنفسه فلا بد له من محل يضاف اليه ولا محل الا للمادة فيضاف اليها كما تقول هذه المادة قابلة للحرارة
او البرودة او السواد او البياض او الحركة أي يمكن له حدوث هذه الكميات وطريق هذه التغيرات
فيكون الامكان وصفاً للمادة لا يكون للمادة فلا يمكن ان تحدث لذاتها ان كان امكان وجودها
سابقاً على وجودها وكان الامكان قائماً بنفسه غير مضاعف الى شيء مع ان وصف اضافي لا يقبل قائماً
بنفسه ولا يمكن ان يقال ان معنى الامكان يرجع الى كونه مقدوراً او كون القديم قادراً عليه لانا
لا نعرف كون الشيء مقدوراً والا يكون ممكناً فيقولون مقدوراً له يمكن وليس مقدوراً له ليس يمكن
وان كان قولنا هو يمكن يرجع الى انه مقدور فكاننا هو مقدوراً له مقدور وليس مقدوراً له وهو مترد
لشيء بنفسه فدل ان كونه ممكناً قضية اخرى في العقل ظاهرة فيها تعرف القضية الثانية وهو كونه
مقدوراً فيسهل ان يرجع ذلك الى علم القديم بكونه ممكناً ان العلم يستدعي علمه ولو ما والامكان
المعلوم غير العلم لا محالة ثم هو وصف اضافي فلا بد من ذات يضاف اليها وليس الا للمادة وكل حادث فنفد

التناسل في الاسرار المتعاقبة لم يثبت عندهم ولا تكلم ان يلزم في مقام المنع منه فلا يثبت الدليل على ما هو المطلوب وبأنه يجوز ان يكون ذلك المتعلق حادثاً لا يستند حدوثه الى حادث آخر قوله فيستفي الحوادث عن مؤثر يخصه بوقت حدوثه فيلزم الزبحان بلا مرجع مسلم لكن استثنائه هو انما هو في ذلك الحوادث اعني تعالى الارادة امره في الاحتياج الى مؤثر يخصه بوقت حدوثه وضعفه ظاهر ان يدعي العقل حاكماً بان كل حادث مسبوقاً كان وجوداً او علمياً يحتاج الى امر يخصه بوقت حدوثه وانكاره مكارف فلا يلتفت اليه وقد تقدم ما يتفق به هذا المقام فليترك وبأنه يجوز ان يكون التخصص لتعلق ارادة الله تعالى بوقته المعين هو علمه الا في باقاع العالم في ذلك الوقت الذي اوقف فيه علم الله تعالى يجب وقوعه ومنتج خلافه فلا جرم تعلق ارادته في الوقت الذي اوقفه فيه وريان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل في هذا التعلق في العلوم لان العلم ظل له وسكانته في باقاع العالم في الوقت الذي اوقفه فيه انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يوقفه ولا يتصور ان يتكسر الحال بينهما الا ترى ان صورة الفرس مثلاً في الجسد انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لتكون الفرس في نفسه هكذا لان الفرس انما كانت على هذه الهيئة لان صورة النقوشة على الجسد يمكنها

فلا يدخل العلم بأيقاع العالم في الوقت الذي أوقفه فيه في جبرية ولا في استعلاء خلافه فلا يكون موجبا لتعلق ارادته بأيقاعه في ذلك الوقت الذي أوقفه ويمكن أن يقال لا نسلم أن كل علم غريب تابع لمعومه بل ذلك انما هو في العلم الانساني وعلمه تعالى بأيقاع العالم في وقتهم لم يلا يكون تابعاً للمعومه بل متبوع له فيجزز كونه محصاه (فان قلت) لو كان العلم حاصله لاقتضي لم تثبت الارادة لان اثباتها انما هو مقتضى ما نال العلم محصاه استثنى عن الارادة واما الوارد ١٩ تعلق العلم بالتفصيل وجوبه

وامتناع خلافه لزوم الايجاب

وسلب الاختيار وهو خلاف مذهبكم (قلت) ليس ما ذكرناه من كون العلم محصاه مذهبنا البرد ما ذكرتم بسبل المقصود امله احتمال دفع دليل انهم على تقدم العلم لاثبات الارادة وسلب الايجاب فلا بد له في انعام دلالة من نفي هذا الاحتمال ولا يفيد كونه محققا لمذهب السائل اذ لا يلزم في سؤاله دعاية مذهب (وزعم المعتزلة) ان المبرج والمصلح المتعلق بأيقاع العالم في ذلك الوقت فكيف فان الله تعالى قد علم انه لو خلق العالم في الوقت الذي خلقه فيه حصل للمكلفين في خلقه في ذلك الوقت نوع مصلحته ولو خلقه في وقت آخر لم يحصل تلك المصلحة فلذلك تعلق ارادته بخلقته في ذلك الوقت دون سائر الاوقات ورد باننا سلم ضرورة أن الله لو قدم خلق العالم على الوقت الذي خلق فيه بمقدار جزء من ألف جزء من لحظة واحدة لم يمتثل شيء من

سببه مادة فلم تكن المادة الاولى حادثة بمحال (الاهراض ان يقال) الامكان الذي ذكر وهو يرجع الى قضاء العقل فكل ما قدر العقل وجوده لم يمتنع عليه تقديره سبحانه يمكننا وان امتنع مهيأه محض لا وان لم تقدر على تقديره سبحانه واما هذه فتضايا عقلية لا تحتاج الى موجود حتى نجعل وصفها بدليل ثلاثة أمور (أحدها) أن الامكان لو استحدث شيأ موجد أو اضاف اليه ويقال انه امكانه لاستدعى الامتناع شيأ موجد أو يقال انه امتناعه وليس للامتناع وجود في ذاته ولا مادة بطر اعلمها الحال حتى يضاف الامتناع الى المادة (والثاني) أن السواد والبياض يقتضي العقل فهم مقبل وجودها يكونها ممكنين فان كان هذا الامكان مضافا الى الجسم الذي بطر ان عليه حتى يقال نعم انما ان هذا الجسم يمكن أن يسود وان يبيض فاذ ليس البياض في نفسه يمكننا ولا له تمت الامكان واقعا يمكن الجسم والامكان مضاف اليه فيقتضي لم يحكم نفس السواد في ذاته أو ممكن أو واجب أو متع ولا بد من القول بأنه يمكن فدل أن العقل في القضية بالامكان لا يقتضي الى الوضع ذاته وجوده منسب اليها. الامكان (والثالث) ان نفوس الامميين يعدم جوارها فاعلمت نفسها باليت بحسب ولا مادة ولا متطبع في مادة وهي حادثة على ما اختاره ابن سينا والحقهون منهم وما كان قبل حدوثها وليس لها ذات ولا مادة فاما كما وصف اضافي ولا يرجع الى قدرة القادر ولا الى الفاعل نالي ما ذكره حتى يقتل علم هذا الاشكال (فان قيل) رد الامكان الى قضاء العقل محال اذ لا معنى لقضاء العقل الا بالعلم بالامكان والامكان معلوم وهو غير العلم بل العلم يحيط به ويشع ويشع على ما هو عليه والعلم لو قدر علمه بعدم المعلوم والمعلوم اذ قد ارتقاؤه اتني العلم والعلم والمعلوم امران اثنتان (أحدها) تابع والاخر متبوع ولو قدرنا عرض العقل لا يتغير بالامكان وغفلهم عنه لكننا نقول لا يرتفع الامكان بل المكتبات في أنفسها لو كان العقل غفلت عنها ولو عدت العقول والعقلاء في الامكان لا لعله وأما الامور الثلاثة فلا حجة فيها ان الامتناع انما يضاف استدعى وجودا يضاف اليه ومعنى الامتناع الجمع بين العديدين فاذا كان العقل ايضاً كان مقتضاها عليه أن يسود ومع وجود البياض فلا بد من موضوع يشار اليه موضوع بمقتضى ذلك بقوله منتهى عليه فيكون الامتناع وصفا اضافيا قائما بموضوع متضاف اليه اما الاول فلا يخفى انه متضاف الى الوجود الرابع واما الثاني وهو كون السواد في نفسه يمكننا فقط فانه ان اشترى مجرد دون محل يحله كان محتملا الامكان وانما يصير ممكنا اذا قدره حيث في الجسم والجسم مهيأ للتبدل مهيأ للتبدل يمكن على الجسم والافلاس السواد نفس مفردة حتى يوصفها ما كان واما الثالث وهي النفس فهي قد تم تقديره في ولكن يمكن حاله التي بالادان فلم يلزم في هذا ما قلتم ومن سلم حدوثها فقد اعتقد الفرق من مبادئها من طرفة في المادة تابعة للزواج على مدلول عليه كلامنا لنفوس في بعض المواضع فتكون ذات مادة وامكانها متضاف الى مادة وهي مذهب من سلم انها حادثة فتولدت من طرفة عين انما ان المادة يمكن لها ان تدبرها نفس ناطقة فيكون الامكان السابق على الحديث مضافا الى المادة فاقنا وان لم يتطبع في نفسها علاقتها الذي المدركة والمستعملة لها فيكون الامكان واجعا اليها بل في الطريق (والجواب) ان رد الامكان والوجوب والامتناع الى عقابا عقلية صحيح وما ذكر من ان معنى قضاء النقل عليه والعلم يستدعى معلوما (فقل) له معلوم كالونية والحيرانية وسائر القضايا

مصلح المكلفين على ان الاوقات متساوية في انفسها حصل مصنامنا المصلح المكلفين دون بعض ان لم يكن لمخصص يلزم التعكم وان كان تخصص فذلك التخصص اما ان يكون قدعاً الواحد فان كان قدعاً تكون نسبت الى جميع الاوقات على السوية وان كان ناديا فتقل الكلام اليه و يلزم التسلسل ثم ان جعل خلق العالم في وقت معين ناسبا لمصلح المكلفين قول بان فعله تعالى تابع لفرض وهو محيل اذ يلزم منه لمصلحة كانه بالغير ضروري وانما كان يحصل له لاصحوا بالنسبة الى الفاعل سريلا لا يكون غير ضامن لفعله وباعثا له عليه (و زانها)

من وجوب الجواب عن أصل استدلالهم ما ذكره الحق في نصه من الدين الطائوسي وهو ان يقال فثنا ان جميع ما لا يثبت له ايزي في ايجاد العالم حاصل في الازل من غير ان يتوقف اليجاد على امر حادث فيقدم عليه فيستلزم ان يكون العالم ازلما الزمان بل سبحانه الامر جمع منوع لانه لا وقت حقيقة قبل العالم حتى يطلب الحدوث في وقته من جملة الزمان هناك وهي محض لا وجود له الا مع اول وجود العالم ولا عاينين احواله الرحمة الاعرج التوهم ٢٠

بقايلهم لم يوجد بعد اذ قبل
الوقت الذي حدث فيه
(لا يقال) هذا اغماويل
على ان لا يطلب وجه
الترجيح فمابين الاوقات
التي قبل الحوادث اذ لا زمان
ناتل الا في الاوقات التي بعده
فاختصاص الحدوث بهذا
الوقت دون ما بعده من
الاقوات التي بعده ترجيح
بلا مرجح (لاننا نقول)
حدوث الزمان اغماويل مع
حدوث العالم لانه مقدر
حركة الفلك الاعظم فلا
الامه لطلب وجه الترجيح
للمستخاص حدوث العالم
منه دون آخر اذ لا
بشئ من تقدم بعض اجزائه
على حدوث العالم حتى يقال
لم يحدث العالم في الجزء
الاول منه دون الثاني أو
الثالث (ونالها) من
وجوده الجواب عن أصل
استدلالهم هو انهم في
بالحدث البيومي اذ لا شئ في
وجوده مع بيان الدليل
فيه بعينه اذ يقال جميع
مالا بدعته في المجداهان
كان حاصلا في الازل كان
الاجساد ازيا وكان وجود
الحدث البيومي ازيا اذ
لا يختلف الوجود عن

الكلية فاما ثابتة في العقل عنددهي فهو فلا يقال لا معلوم لها ولكن لا وجود لها وما تافا الايمان حتى صرح الفلاسفة بان الكليات موجودة في الازمان لا في الايهات وانما الموجود في الايهات جزئيات شخصية وهي محسوسة غير معقولة ولكنها نسب لاثير العقل منها قضية مجردة عن المادة عقلية فاذا ثبت القضية مفردة في العقل سوي السوادية والبياضية ولا يتصور في الوجود دون ليس بسواد ولا بياض ولا غير من الاوان ويثبت في العقل ضرورة ثابتة من غير تفصيل ويقال هي صورة وجودها في الازمان لا في الايهات فان لم يتنوع هذا لم يتنوع ما ذكرناه (واما قولهم) لو قدر عدم العقلا او غلظهم ما كان الامكان يتعدم (فتقول) ولو قدر عدمهم هل كانت القضايا الكلية وهي الاحساس والانواع تتعدم فاذا قالوا نعم اذ لا معنى لها الا القضية في العقل فكذلك قولنا في الامكان ولا فرق بين الماهيات وانزع وانها يتصور بقاء في عالم الله فكذلك القول في الامكان فالازمان واقع والمقصود اظهار تناقض كلامهم (واما المذرع عن الامتناع) فانه مضاف الى المادة الموصوفة بالشيء اذ تعني عليه ضده فليس كل محال كذلك فان وجوده لم يثبت محال وليس ثمادة مضاف الى الامتناع فان زعموا ان معنى امحالة الشيء ان انقراضه تعالى بذاته ووجوده واجب الانقراض مضاف اليه فتقول ليس واجب فان العالم موجود معه فليس مفترقا فان زعموا ان انقراضه من النظر واجب وتقيض الواجب مجتبه وهو اضافة اليه (قلنا) ففي امكان وجود العالم عند ان انقراضه تعالى تعني ههنا ان انقراضه من النظر فان انقراضه من النظر واجب وانقراضه من المحلوقات الممكنة غير واجب فكذلك الامكان اليه بهذه الخيلة كما تكفي وقد ادى الامتناع الى ذاته بقاب عبارة الامتناع الى الوجود ثم اضافة الانقراض اليه بنيت الوجود (واما المذرع من السواد والبياض بانه لا نفس له ولا ذات مفردة) فهو حي اعمى في ذلك في الوجود وان تعني بذلك في العقل فلا فان العقل يعقل السواد والكل ويحكم عليه بالامكان في ذاته ثم المذرع باطل بالنفوس الحادثة فان لها ذات مفردة وامكان سابق في الحديث وليس ثم اضافة اليه (وقولهم) ان المادة يمكن لها ان تغيرها النفس فهذه اضافة تبعده فانما كنفسه بهذا فلا يمكن ان يقال معنى الحادث ان القادر عليه ما كن في حقه ان يتحد بها فتكون اضافة الى القاهل مع انه ليس منطباعه كما انه اضافة الى الذات المنفصل مع انه لا ينطبق فيه ولا فرق بين النسبة الى القاهل والنسبة الى المنفصل اذ لا يمكن انطباع في الموضعي (فان قيل) لقد عرفت في جميع الاثار اضافته على مقابلة الاشكال ولم يتحوا ما اوردهم من الاشكال (فاننا) المعارضة بين قساذ الكلا لا مخالفة ويحل وجه الاشكال في تقدير المعارضة والمطالبة ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب الا التأكيد بمذهبهم والتشريع في وجوده اذ لم يعمدنا بين تخالفهم ولم نتطرق للذهب عن مذهب معين فذلك لا يخرج من مقصود الكتاب ولا يستقصي القول في الادلة الدالة على الحديث اذ غرضنا ابطال ادعاهم بعرفه القدم واما اثبات المذهب الحق فيمنصف فيه كتابا بعد الفراع من هذا ان ساعدنا اقول في ان شاء الله ونعمه فمقواعد القائلون تعني في ما لا يثبت كما علمتينا في هذا الكتاب بالمدح والله اعلم (مسئلة) في ابطال قولهم في ابدية العالم والزمان والحركة (يلحق) ان هذه المسئلة فرع الاولى فان العالم عندهم كانه ازل لا يابى له وجوده فو ابدى لانهاية لاخره ولا يتصور فداؤه وقناؤه لم يلزم كذلك ولا يزال ايضا كذلك وادلتهم الاربعة التي ذكرناها في الازلية جارية في

الأيجاد لا حول لم يكن الأيجاد أزليا حيث أنه كان حصوره بعد ما أن يتوقف على شرط حدوث
وهو خلاف المفروض ألا يتوقف في الزمان بل امرج وإن لم يكن جميع ما لا مد منه في الأيجاد حاصلا في الأزول كان يمتد
حدا ناقضا فان لم يمتد ذلك البعض الحادث التام فهو مؤثر لم يستغناء الحادث عن المؤثر وإن احتاج تاما لم يكن جميع ما لا مد منه
قد تعصب له حاصلا في الأزول فيلزم قدما للحادث ألا يكون فيه حادث وتقبل الكلام ما هو يلزم التسليم فهو من هذا القبيل

لزم أن يكون الحادث اليومي قدما (واعترض عليه) بأن التسلسل اللازم في الحادث اليومي هو تسلسل في الأمور المتعاقبة وذلك
ليس عمتنع مختلف التسلسل اللازم في حدوث العالم فالتسلسل في الأمور المترتبة المتعقبة في وجوده ومحال فلا يكون الدليل
ببينة جارية باله وهو ملخص كلامهم في هذا المقام هو أن العلة قد تكون معدة وقد تكون مؤثرة أما المعدة فتقدم على الدالوم لأنها مقدمة
لاستعداد الدالوم لقبول الأثر من العلة المؤثرة واستعداد الدالوم كونه بالوقت فلا ٢١ يجمع الفعل وأما المؤثرة فببينة أن تكون

الابتداء والاعتراض كالاختراض من غير فرق فانهم يقولون إذا لم تتغير العلة لم تتغير الدالوم وحاربه عليه
وعليه سواء منع الحدوث وهو بينة حارفي الانقطاع وهذا تسلسلهم الأول (ومسلّمهم الثاني) أن
العالم إذا عدم فيكون عدمه بعد وجوده فيكون له بعد فته اثبات الزمان (ومسلّمهم الثالث) أن
امكان الوجود لا ينقطع كذلك الوجود الممكن يجوز أن يكون على وفق الامكان إلا أن هذا الدليل
لا يقوى فأنه قيل أن يكون أزليا ولا يخفى أن يكون أبديا وأبقاءه تعالى أبدا أليس من ضرورة
الحادث أن يكون له آخر ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثا وأن يكون له أول ولم نوجب أن يكون للعالم
لا محالة ألا لو دلل على الخلاف قال كماله يستحيل في الماضي دورات لانهاية لها فكذلك في المستقبل وهذا
فاسد لأن كل المستقبل لا يدخل في الوجود فالماضي قد دخل كذا في الوجود متلا محال وأن لم يكن
متساويا وانما ثبت أن الازدواج ببقاء العالم أي ما من حيث العقل بل يجوز أبقاءه وإخفاؤه وانما يعرف الواقع من
تسمى الممكن بالشرع فلا يتعلق النظر فيه بالمعقول (وأما مسلّمهم الرابع) فهو جارية عنهم يقولون إذا
عدم العالم بقي إمكان وجوده إذ الممكن لا ينتجب مستحلا وهو وصف إضافي في كل حادث يزعمهم
إلى ماد سابقة فكل معدوم فيقتضي إلى مادة تتقدم عنه فإلزام الأصول لا تتقدم وأما تعدد الصور
والأعراض الحالية فيها (والجواب) عن الكل ماسبق وانما أفردنا هذه المسئلة لأن مسلّمهم في الدليلين
آخرين الأول ما عساه جابنيوس فقال لو كانت الشمس متلا تقبل الانعدام لظهر في الأول في عدة
مديدة والإحصاء الدالة على مقدارها منذ آلاف سنين لا تدل على هذا المقدار إنما تدل في هذه
الأماد الطويلة على أنها لا تتبدل (الاعتراض عليه) من وجوه (الأول) أن شكل هذا الدليل أن يقال
أن كانت الشمس تفسد فلا بد وأن يكون في الأول لكن التالي محال فالمقدم محال وهو قياس يسمى
عندهم الشرطي المتصل وهذه التحفة غير لازمة لأن المقدمة غير صحيحة عالم نصف إلى شرط آخر وهو قوله
أن كانت تفسد فلا بد وأن تدل فهذا الثاني لا يلزم هذا المقدم الأثر بضرورة شرط وهو أن تقول أن كانت
تفسد فلا بد وأن تدل وأن تدل في طول المدة أو بين أنه لا فساد إلا بطريق الأول حتى يلزم التالي
للمقدم ولا بد له أنه لا فساد للشي إلا بالذلول في الأول أحد وجوه الفساد ولا بد من فساد الشيء بفساد
ومرعى حال كماله (الثاني) هو أنه لو سلم له هداؤه لا فساد إلا بالذلول فمن أين عرف أنه لا يمتد بها الأول
وأما الفتاة إلى الأرض فمحال لأنها لا تعرف مقدارها إلا بالتقدير بمبوالشمس التي يقال أنها كالارض
مائة وسبع مئة أو ما يقرب من نقص منها مقدار جبال مثلا لكان لا يتبين للشمس فعلها في الأول
والآن قد نقص مقدار جبال أو أكثر والحس لا يقدر على أن يدرك ذلك لأن تقديره في علم المناظر
لا يعرف إلا بالتقدير بب وهذا كان الياقوت والذهب مركبان من العناصر عندهم وهي قابلة للفساد
لو وضع ياقوتة مائتة لم يكن نقصانها محسوسا فلعل نسبة ما ينقص من الشمس في عدة تاريخ الإحصاء
كثيرة ما ينقص من الياقوتة في مائتة وذلك لا يظهر للشمس فدل أن دليله في غاية الفساد وقد أعرضنا
عن إيراد أدلة كثيرة من هذا الجنس يتركها القراء أو ردناها هذا الواحد ليكون خبرا ومثالا لما تركناه
واقترعنا على الأدلة الأربعة التي تحتاج إلى تكلف في حل شبهتها كما سبق (الدليل الثاني) لم يف
استحالة عدم العالم أن قالوا لا تتقدم جواهره لانه لا يعمل بسبب معدوم له وما لم يكن متعديا ثم انعدم فلا بد

الحوادث عن البري تعالى والتسلسل اللازم فيه والتسلسل في الأوضاع والاستعدادات المتسابقة التي لا يجمع المتقدم منها المتأخر
ومثله غير عمتنع ولا يمكن أن يكون صدور العالم من البعد الأول على هذا الوجه لأن الصدور على هذا الوجه لا يتوقف الأهل الحركة
والثقل والحركة من عوارض الأجسام فذلك الأجسام التي هي مبروزة لتلك الحركات استحالة أن يكون مسدودا عنها بواسطة
الحركات الجارية عليها والابتداء من الحركات العارضة لها المتأخرة عنها يلزم تأخيرها عن تضييقا يرتفع في لا يمكن صدور بعض

الاشياء عنه على سبيل الادعاء وذلك هو المعقول المحرود والنفس الفلكية وأجرامها (واجيب) بأن بعض البراهين انما على
 بل لأن التسلسل كالتعليق والتعاضد يجري فيما يدخل تحت الوجود على سبيل الترتيب سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة الفرق
 بين محل النزاع وصورته النقص بأن التسلسل لا يمتد في الامور بالجمعة وفي الآخر في الامور المتعاقبة لا يجري نفعاً
 وليس معه ما ذكره قوله لكن لا يمكنكم ٢٤ مع القول ببعثته انما يتم العالم لا احتمال ان يقال بان واجب الوجود مبدئيات

وان يكون سبب ذلك السبب لا يتخلو اما ان يكون بأرادة القديم وهو محال لانه اذا لم يكن مراد الله
 ثم صار مراد الله فتغير ويؤدي الى ان يكون القديم بأرادة على نعت واحد في جميع الاحوال والمراد
 بتغير من القدم الى الوجود ثم من الوجود الى القدم وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بأرادة قديمة
 يدل على استحالة القدم وزيدها في الشك لا آخر اقرى من ذلك هو ان المراد فعل المراد لا يتخلو وكل من
 لم يكن فاعلام صار فاعلام وان لم يتعين هو في نفسه فلا بد وان يصير فصله هو وجوده بعد ان لم يكن له فصل
 والآن ايضا لا فصل له فاذن لم يفعل شيئا والقدم ليس بشئ فكيف يكون فعلا وان اعدم العالم وتجدد له
 فعل لم يكن فان ذلك الفعل هو وجود العالم وهو محال اذا انقطع الوجود او فعله عدم العالم وعدم العالم
 ليس بشئ حتى يكون تعلقا فاقول درجات الفعل ان يكون مراد عدم العالم ليس بشئ هو وجود
 حتى يقال هو الذي فعله الفاعل وأوجد الموجد ولا شك في هذا ان الفرق انما يكون في النقص عن
 هذا اذ يقع فرق وكل فرق انما يقع في القديم محال (اما العزلة) فانهم قالوا فعله الصادر منه هو وجوده وهذا الفناء
 بخلق لا في محل في عدم العالم نفسه واحسنو بعدم الفناء المخلوق بنفسه حتى لا يحتاج الى فناء آخر
 في تسلسل الى غير نهاية وهو ما نحن من وجوه (أحدها) ان الفناء ليس هو وجوده امعقولا حتى يتجدد خلقه
 ثم ان كان وجوده قائل بعدم نفسه من غير عدم ثم لم يعدد العالم فانه ان خلق في ذات العالم وول في
 وهو محال لان الحال لا يخلق المخلوق فحتمه ان يخلق بخلق فان حاجته اعلم ما لم يكن خلقا فبقته وان خلقه
 لا في العالم ولا في محل فمن أين يصاد وجوده وجود العالم ثم في هذا المذهب تنافه اخرى وهي ان الله
 تعالى لا يقدّر على اعدام بعض جواهر العالم دون بعض بل لا يقدّر الا على احداث فناء لعدم جواهر
 العالم كلها لانما انما لم تكن في محل كان نسبتها الى الكل على وتيرة واحدة (الفرقة الثانية الكرامة)
 حيث قالوا ان الله لا يعدم ولا يعدم عبارة عن وجوده ثم في ذاته تعالى عن قولهم فيصير العالم به
 معدوما وكذلك الوجود عندهم بما يجد ثم في ذاته ليس هو وجوده هو وجوده وهذا ايضا فاسد
 اذ فيه كون القديم بحال الحوادث ثم هو خروجه عن المعقول لا يبعد من الوجود الا بوجوده منسوب
 الى ارادة وقدره فانما شئ آخر سوى الارادة والقدر وهو وجود المقدور وهو العالم لا يبعد ولا
 الاعداد (الفرقة الثالثة الاشعرية) اذ قالوا اما لا عرض فانما اتفق بانفسها ولا يتصور بقاؤها لولا
 تصور بقاؤها لما تصور وقاؤها بهذا المعنى واما الجواهر فليس ثابتة بانفسها ولا كنها ببقية فبما تزايد
 على وجودها فاذا لم يتخلل الله انما تعدم لعدم الحق وهو ايضا فاسد لما بين من مائة كالتحسوس
 في ان البراد لا يبق والباقي كذلك والله متعدي وجوده العقل ينسب عن هذا كما ينسب عن قول القائل
 ان الجسم متعدي وجوده في حالة والمثل الفاضل بان الشر الذي في رأس الانسان في اليوم هو الشر
 الذي كان في الامس لانه حتى يقتضي به اضافي مواد الشر ثم في اشكال آخر هو ان الباقي اذا بقي بقاء
 فليزمن ان تبقى صفات الله تعالى فذلك النقاء يكون بقاء احتياج الى بقاء آخر وتسلل الى غير نهاية
 (الفرقة الرابعة) لما قلنا من الاشعرية اذ قالوا ان لا عرض في نفسها واما الجواهر فانما اتفق
 بان لا يتخلل الله تعالى في مائة كونه ولا يكون ولا اجتماعا ولا افتراقا في جسم ليس ساكن ولا
 متحرك في عدمه وكان فرق الاشعرية ما قالوا الى اننا لا نعدم ليس بفعل انما هو كنف عن الفعل فاما يقولوا

حادثه غير متناهية لا أول
 لها كل ارادة سابقة فعله
 لمحصل الازادات
 اللاحقة على الوجه الذي
 ذكره في غير محركات
 والاضاع ثم ان تلك
 الازادات الغير المتناهية
 من طرف المبدأ انتهت
 من الطرف الآخر الى
 اذادات حادثة تملكت
 باجماع العالم وليس ان
 ما ذكر يستحيل في حق
 الباري لكن لا يمكنكم
 مع القول ببعثته اثبات قدم
 العالم الجسماني اذ قال
 لم لا يجوز ان يكون
 الباري تعالى هو الموجود
 غير جسم ولا جسماني ثم
 يكون ذلك الموجود
 اذادات جزئية حادثة غير
 متناهية وتنتهي تلك
 الازادات الجزئية الحادثة
 الى ارادة جزئية حادثة
 تملكت باحداث الاجسام
 لا يقال لو كان الباري
 تعالى اول تلك الوجود
 المحرود اذادات جزئية غير
 متناهية يلزم ان تكون
 الاجسام قديمة لان
 التصور الجزئية لا يحصل
 الا مع الازادات كانت الجزئية
 والادراك كانت الجزئية
 لا تحصل الا مع الآلات

الجسمانية فلزم بالضرر ومن لا اولية تلك الازادات لا اولية الاجسام لا تاخول لانسان الازادات
 الجزئية لا تحصل الا بواسطة الآلات الجسمانية ولا يقال ايضا تماثل الحوادث انما مع في الجسمانيات دون المحرودات الغضبية لان
 كل حادث مسبوق بالمادة لا انما قول ذلك ممنوع رسمي والكلام عليه من قريبيان شافاه تعالى (قال الامام الرازي) واهل هذا
 الاحتمال ما ذهب اليه قوم من قدامه الفلاسفة القائلين بحدوث السما كان مجدي يذكروا بالرازي ما خبر هذا القول ولا يشترط احب

من أصحاب ازستظروا بطاله وفي جريان برهان الطبيعة والتصانيف لما دخل تحت الوجود على سبيل التعاقب نظر أمارهان
التطبيق فسلان أحاد السلسلة اذالم يجتمع في الوجود الخارجي لم يتصور بينه انطباع بحسب الخارج ضرورية وان وقوع شيء ازاستفي
آخر في الخارج متوقف على وجودها في الخارج جماع في زمان الوقوع ولا يتصور للتطبيق بحسب الذهن ايضا الاستحالة وجودها في
الذهن مفصلة في زمان واحد لا يمكن الوجود الاجلبي في الذهن ضرورية وان وقوع ٢٣ بعضها اياه البعض لا يتصور

الا اذا كانت موجودة معا
بعضها او أمارهان التعاقب
فلان أحاد السلسلة انما
تصوره موضة لعدد المعين
اذا وجدت في الخارج أو
في الذهن على سبيل
التفصيل اذ لم يوجد شيء
في الخارج أوف الذهن
لم يكن موجودا شيئا
اعتبار ما كان أو حقيقة
لان ثبوت الشيء التي تفرغ
تسبب التشتت وأما
الوجود الاجلبي فهو
بالحقيقة ليس لتلك الأحاد
المروضة لعدد بل لغيره
الكل في الواقع ضرورية
سلم ان الوجود الاجلبي
وجود تلك الأحاد الاله
لاكثر فيها باعتبار ذلك
الوجود فلا يكون باعتباره
مروضة لعدد الذي هو
الكثرة (بان قيل) هم
معترفون بان هذه الحوادث
بأسرها ثابتة في جهة تعالى
وفي علم الملا الاعلى وذلك
يكفيها في تمام البرهانين
(قلنا) لهم ينتهون تلك
المعلوم على نحو خرجه
الوجود الذاتي (وقيل) أو
لهم لا ينتهون لما ترتب في
تلك المعلوم لعدم دخول
الزمان في تلك العلوم وفيه

كون القدم مثلا واذا علمت هذه الطرق لم يبق وجه للقول بجواز اعدام العالم هذا القول بل بان العالم
حادث فانهم مع تسليم حدوث النفس الانسانية يذهبون استعماله اقدمها بطريق يقرب مما ذكرناه
وبالجهة عندهم كل قائم بنفسه لا في محل لا يتصور اعدامه بعد وجوده سواء كان قدما أو واحدا أو اذ قبل
لهم مهما أوقدت النار تحت الماء انعدم الماء قالوا لم يعدم بل انقلب بخارا ثم هو المادة الاولى وهي
الجزولى باقية في الهواء وهي المادة التي كانت بصورة الماء وانما خلقت الجزولى صورة المائية وليست
صورة الهوائية فواذا صار الهواء ردا كثف وانقلب ماء لا بما دعه تحت بل المواد مشتركة بين العناصر وانما
يتبدل على اصورها (والجواب) انما ذكرهم من الاقسام وان أمكن ان يذهب عن كل واحد منهم
ان ابطاله هل أصله لا يستقيم لشماتة اصوره كل على ماهو من جنسه ولكن لا نقول بوزن متغيره
قصر واحد وقولهم يتذكرون هل من يقول الاتحاد والاهتمام بزيادة القادر فاذا أراد ان يعدمه تعالى أو أحد
واذا أراد اعدامه وهو معنى كونه قادرا على التكامل وهو في جهة ذلك لا يتغير في نفسه وانما يتغير الفعل فاما
قولكم ان الفاعل لا يدوان يصدر منه قبل فاعل صادر منه قلنا الصادر منه ما يتجدد وهو العلم اذ لم يكن
عدم ثم يتجدد المدم وهو الصادر عنه (فان قائم) انه ليس بشيء فكيف صدر منه (قلنا) أو هو ليس
بشيء فكيف وقع وليس معنى صوره منه الا ان ما وقع متعاقب الى قدرته فاذا احتمل وقوعه لم لا تقبل
اضافته الى القدرته وما الفرق بين يتذكر وبين ينشكر بل بان اعدام اصلا في الاعراض والصورت وقول
العدم ليس بشيء فكيف صار وكيف وصف بالطيران والتجدد والانشقاق ان اعدام المدم يتصور طر يانه
هل الاعراض ما لم يوصف بالطيران معقول وقوعه من شيا أو لم يسم فاضافة ذلك الواقع المعقول الى
قدره القادر اضعاف معقول (فان قيل) هذا انما يلزم على مذهب من يجوز عدم الشيء بعد وجوده فيقال
له ما الذي طرأ أو عدمه لا ينعدم الشيء الموجود وانما نحن اعدام الاعراض طر يانه اعدامها التي هي
موجودات لا مرام ان اعدام المجرى الذي ليس بشيء لان الذي ليس بشيء كيف يوصف بالطيران فاذا
ما يضي الشرح فاطرائ هو البياض فقط وهو موجود لا نقول الطارئ عدم السواد اذ هذا فاسد من
وجهين (أحدهما) ان طر يانه البياض هل تضمن عدم السواد أم لا فان قالوا لا فقد تكرر والمقول وان
قالوا نعم فالتضمن هين فالتضمن أو غيره فان قالوا عنه كان متناقضا اذا الشيء لا يتضمن نفسه وان قالوا
غيره فذلك الغير معقول أم لا فان قالوا لا نعم فحق انه متضمن والحكم عليه بكونه متضمنا اعتراف بكونه
معقولا وان قالوا نعم فذلك التضمن المعقول وهو عدم السواد قديم أو حادث فان قالوا قديم فهو محال وان
قالوا حادث فالوصف بالحدوث كيف لا يكون معقولا وان قالوا لا قديم ولا حادث فهو محال لا نقول
طر يانه البياض وقيل السواد مدموم كان كذا وبسبب اذ قيل ان مدموم كان سدا فلهو طار لاغالة
فهذه الطارئ معقول فيصور ان يكون منسوب الى قدرة قادر (الوجه الثاني) ان من الاعراض ما لا ينعدم
عندهم الا بضعه فان الحركة لا يندملها وانما التقابل بينها وبين السكون عندهم متقابل للمسكة والعدم أي
ا تقابل الوجود والعدم معنى السكون عدم الحركة فاذا عذمت الحركة لم يكن سكون هو ضده بل هو
عدم محض وكذلك الصفات التي هي من الاشكال لا تطابع اشباح المحسوسات في الطرفية الجليدية
من العين بل انطباع صورة المعقولات في النفس فانما ترجع الى استفناح وجود من غير زوال ضده

نظروا لان ترتب هذا لحوادث ليس مجرد ترتب اجزائه الزمان بل بينها ترتيب طبيعي لا توقف بعضها على بعض الكون كل سابق حسنة
معد في حصول الاخر وان عدم دخول زمان في تلك العلوم انما هو باعتبار ازمانه الثلاثة لا ملاحظة ما لرتب باني بمحاله (ايقال)
لترتيب الطبيعي بينها في الخارج في الوجود الخارجي دون العقل فلا يلزم كونها مرتبة في تلك الابداء (لانا نقول) علم المبادئ العالمية
لاشياء عندهم بسبب العلم بها انما بين الاشياء ترتب في الوجود الخارجي فكذلك في وجودها بالعقل في تلك الابداء (ورابها) من

فوجوب الجواب أن يقال أن الله لا ينجس ما لا يدمنه في إيجاد الباري تعالى العالم أن كان خاصا في الازل كان الإيجاد خاصا في الازل
وإيجادهم ذلك لو أمكن وجود العالم في الازل وهو ممتنع ولم لا يجوز أن يكون العالم قابلا لوجود الازل ولا يكون قابلا لوجود الازل
والإيجاد كما هو متبديه وجود الممتنع فكذلك يتبديه إمكان الازل فإذا لم يكن الازل يمكن الحصول في الازل لم يكن الإيجاد خاصا فيه (الابتنال)
لمكان العالم أزل ولا الازل الانتحاب ٢٤ فيكون ممكن الوجود في الازل (لأننا نقول) أن الازل لا يمكن أن تستلزم إمكان الازلية

وسببه تمام الكلام فيه
هن قسرب ان شأنا الله تعالى (ورود هذا الجواب)
بانه اذا كان جميع ما لا بد منه في إيجاد الباري تعالى
للعالم خاصا في الازل ولم يكن العالم خاصا لانه
لا ممتنع أن يزلته بغير الرجوع بالمرجح أيضا لانه
لو وجد العالم قبل الوقت الذي وجد فيه مقدار ما سبق فيه الف دورة لا يصير بذلك أزليا لحدوثه قبل الوقت الذي حدث فيه يمكن وعلة التناهي
حاصله أن الازل ما هو المفروض في نفسه حينه
بالوقت الذي حدث فيه ترجيح من غير مرجح وان
دفعه ان الاوقات التي قبل حدوث العالم متوجهة لتغيره
فيما لا يوجد له مطلب وجه التخرج لحدوثه في وقته
يكون رجوعا الى الجواب الذي ذكره الحق في نصير الدين الطوسي لا وجه مستقلا (وجه الثاني)
من وجوه ما لا يلزم على قدم العالم هو انه لا يجوز أن يكون الزمان حادثا ولا
لكن عدمه سابقا على وجوده مستقلا ان

واذا هدمت كان معناها زال الوجود من غير استعقاب ضده فزاله عبارة عن عدمه محض قسطا
فقتل وقوع القدم الطاري وما قبل وقوعه بنفسه وان لم يكن شيئا قبل ان ينسب الى قدرة القادر فتبين
بهذا انه مما تصور وقوع حادث بآراء قد علم بغيره في الحال بين ان يكون الواقع عدما أو وجودا
(مسئلة) في بيان تلبسهم بقوله ان الله فاعل الالم وصانته وان العالم فاعله وصنعه ويرى ان ذلك مجاز
عندهم وليس بحقيقة (وقد اتفقت الفلاسفة) سوى الدهر يعني ان العالم صانعا وان الله تعالى هو
صانع العالم فاعله وان العالم فاعله وصنعه وهذا تلبس على أصلهم ان يكون العالم من صنع الله تعالى
من ثلاثة أوجه وجه في الال ووجه في الفعل ووجه في نسبة مشتركة بين الفعل والفاعل والفاعل اما الذي
في الفاعل فهو انه لا بد وان يكون مبدعا متجاوزا عما عاين به مدق يكون فاعلا لما يدر به الله تعالى
ليس مبدعا بل لا مفعلة أصلا وما صدر عنه في الزمان وما ضروريا (والثاني) ان العالم قديم والفعل هو
الحادث (والثالث) ان الله تعالى واحد عندهم من كل وجه والواحد لا يصدر عنه عندهم الواحد من
كل وجه والعالم مركب من مختلفات فكيف يصدر عنه (والحق) وجه كل واحد من هذه الوجوه
الثلاثة مع شيئا في نفسه (اما الأولى) فنقول الفاعل عبارة عن مصدر منه الفعل مع الإرادة مع
الفعل على سبيل الاختيار ومع العلم بالمراد وعندهم ان العالم من الله تعالى كما هو قول من الملة لزمن وما
صدور بالاعتقاد ومن الله تعالى دفعه لزوم النقل من الشخص والنو ومن الشمس وليس هذا من النقل
فشيئ بل من كمال السراج بفعل الضوء والشخص بفعل النقل فقد جازف وتوسع في الخروج قوسا
خارجا عن الحدودسة ارا لفظا اكتفاء بوقوع المشاركة بين المستقلة والمتدرجته في وصف وجوده
أن الفاعل سبب على الجلة والسراج سبب الضوء والشمس سبب النور ولكن الفاعل لا يسمى فاعلا
صانع مجرد كونه سببا بل كونه مبدعا على وجه محمول وهو وقوع الفعل على نفسه على وجه الإرادة
والاختيار حتى لو قال الفاعل الجلال ليس بفاعل والجبر ليس بفاعل والجد ليس بفاعل والفعل
الجبر ان لم ينكره على ذلك ولم يكن في قوله كاذبا ولا جبره بفعل عندهم وهو الهوى بالنقل والميل الى المركز
كما ان النار فاعلا وهو التسخين والحرارة فاعلا وهو الميل الى المركز ووقوع النقل فان كل ذلك صادر عنه
وهنا محال (فان قيل) كل وجود ليس واجب الوجود بذاته بل هو موجود بغيره فان انتهى ذلك الشيء
مفعولا ونسب إليه فاعلا ولا ياتي ان الله فاعلا بالطبع أو بالإرادة كما انك لا تعلمون انه كان فاعلا
بالله أو بغيره بل لفعل جسد وينقسم الى ما يقع باله والى ما يقع بغيره فكذلك هو جسد وينقسم
الى ما يقع بالطبع والى ما يقع بالاختيار بدليل اننا اذا قلنا فاعل بالطبع لم يكن ضد القولنا بالاختيار ولا
دعاؤه فاعلا بل كان سببا لنوع الفعل كما اذا قلنا فاعل مباشرة بغيره لم يكن متضائلا كان تنوع دعاء سببا
واذا قلنا فاعل بالاختيار لم يكن تكرارا من قولنا حيوان انسان بل كان سببا لنوع الفعل كقولنا فاعل باله
ولو كان قولنا فاعل يتضمن الإرادة وكانت الإرادة ذاتية للفعل من حيث انه فعل لكان قولنا فاعل بالطبع
متناقضا كقولنا فاعل وما فعل (قلنا) هذه التسمية مأخوذة لا يجوز أن يسمى كل سبب بأى وجه كان فاعلا
ولا كل مسبب مفعولا ولو كان كذلك لما سمع ان يقال الجاد فاعله بل وانما الفعل ليس هو وانما
الكلمات المشبهة بالصادقة فان سبب الجاد فاعلا لا يستلزم ان كان قد يسمى طالبا لباري تعالى سبيل

يجمع مع السابق المسبق وهذا المسبق هو السابق الزماني في الزمان يكون مع
مقارنا زمان فيكون الزمان وجودا حين ما فرض معد وما هذا الخلف اذا كان الزمان قد علموه وقد احررته كانت الحركة
قد علمه لا ممتنع وجود المقدار بدون ذي المقدار فيكون محلها معنى الجسم قديما وهو المألوف (وجواب) ان الزمان امر وهمي
تقديره بالاعتقاد وان اعتبره يكون وجودا لحادث مسبب كما عدمه وليس امر هو وجودا لغيره من انتفاء حدوثه فقدمه في الزمان مقدم العالم

(تأنيلاً) المحسب الخداس: لا فخر وجود الزمان يكون منه بعد قيام الغايب على ما راجع من كائن المتأخر (قلنا) نعم الآن ما ذكره من الغايب عليه غيبة وليس لاسم على معاليم الذي هو وجود الزمان فمعنا حقيقة راجع الى عدمات دليله وان شئت ايضا حال فاستمع لما نيل عليه من المقال فقول بوالله التوفيق ما وصل اليه انما الاستدلال من قبلهم على وجود الزمان وجهان (الأول) اننا نرضى حركة منه في مسافة معينة بتقدير من السرعة وحركة ٢٥ أخرى في تلك المسافة فمثل الأول في

الاجزاء يقال الجبر هي لانه رمد المركز وبالمعنى والارادة حقيقة لا تصور الامع العلم المراد
المطلوب ولا تصورا لمن المايون هو ما قولكم ان قولنا تفعل عام ويقسم الى ما هو بالعلم والى ما هو
بالارادة فغير مسلم وهو قوله القائل قولنا اراد عام ويقسم الى ما يرفع العلم بالارادة الى من ير بدولا
بعدم ما يريد وهو انما اذا ارادة تتضمن العلم بالضرر وبقدر ذلك الفعل تتضمن الارادة بالضرر ووجه اما
قولكم ان قولنا تفعل بالعلم ليس يتضمن الاول وليس كذلك لانه يتضمن له من حيث الحقيقة ولكن
لا ينسب الى الفهم المتناقض ولا يستند فنور العلم عنه لانه يتيقار انما كان سببا واجه ما
والفعل انما سبب سي فلا يجوز اذا قال فعل بالاختيار فهو كسر على التحقيق قوله اراد وهو عالم
بما اراده الا انه لما تصور ان يقول فعل وهو مجازو يقال فعل وهو حقيقة لا يتقرر النفس عن قوله فعل
بالاختيار وكان معناه فعل فلاحقة بالاجزاء ما كقول القائل تكلم لسانه ونظر بعينه فانه لما جاز ان
يستخدم الفظ في القلب مجازا والكلام في غير ذلك الراس واليد حتى يقال قال برأه أي نعم لم يصبغ
أن يقال قال لسانه ونظر بعينه ويكون معناه في احتمال الله زهدا في القدر فاقبته فعل اتخذاع
هو لا الاعياء (فان قيل) نسبة الفاعل فاعلا انما تعرف من القوة والافتقار على العقل ان ما يكون
سببا في تقسيم العمل ما يكون رمد اذاري المالا يكون رمد اذ وقع النزاع في ان اسم الفاعل على كلا القسمين
حقيقة أم لا لسبيل الى انكاره اذا عرفت ان القول بالضرر والسيف وقطع والتلج يرد والسقمونيا
تسل والخبز يشبع والماء يروي وقولنا ضرر بمعناه بفعل الضرب وقولنا تحرق بمعناه تفعل الاحراق
وقولنا يقطع بمعناه بفعل القطع (وان قلتم) ان كل ذلك مجاز كنتم متحكين فيه من غير مستند
والجواب ان كل ذلك بطريق المجاز واغما الفعل الحقيقي ما يكون بالارادة (والجواب عليه)
ان الفرق ضاحك اذا وقف في حصره على أمرين (أحدهما) ارادى (والآخر) غير ارادى اضاف الفعل
الفعل الى الارادى وكذا القنن فان من أتى انسانا في راقبته يقال هو القاتل دون المار حتى اذا قيل
ما تله الا فلا تن صدق قائله وان كان اسم الفاعل على المراد بغير المراد على وجه واحد لا بطريق
كون احدهما أصلا وكون الآخر مستعارا من علم بضاف القتل الى المراد بغيره فاعلم ان النار
هي الله القريبة في القتل وكان الملقى لم يتطاول الجمع بينهما بين النار ولكن لما كان الجمع بينهما
وبين النار بالارادة وتاثير النار بغير ارادة هي قائلنا لم تسم النار كقائلنا لا من الاستعارة
فقد لكان الفاعل من بغير العقل عن ارادة واذ لم يكن رمد بعينهم ولا مختارا لفعل لم يكن صاعقولا
فاهلا الاجزاء (فان قيل) متى يكون الله تعالى فاعلا لانه سبب وجود كل موجود سواء كان العالم قوامه
بوجود الوجود المارى لا تصور وجود العالم وقد عدهم الباري لا ندم العالم كما لو قدر عدم الشمس لا ندم
الضوء وهذه اعمانه بكونه فاعلا لان كان انهم باي اسم يسمى هذا المعنى فاعلا لا مشاحة في الاسامي
بعد ظهور المعنى (قلنا) غرضنا ان نبين ان هذا المعنى لا يسمي فاعلا مستعارة واغما المعنى بالفعل والصنع
ما صدر عن الارادة حقيقة وقد تقدم حقيقة معنى الفعل ونطقه بلغة بحسب الاسلا ميين ولا يسم
الذين يطلقون الالفاظ الفارغة عن المعاني فصرحوا بان الله تعالى لا فعل له حتى يتضح ان من متشكك
مخالفة الذين المسلمين ولا تلبسوا بان الله صانع العالم وان العالم صنعه فان هذه اللفظة اطلقتموها ونسبتم

(٤ - تمّت غزالي) بانزرو وقلوبس هوتقس السرعةذا الحركان قدتساو بان في السرعتم الغلوت في ذلك الامر المتساوي وبالكس والاله يدا في اعداد الساعات اذ الحركان قدتساو بان في اعداد المسافات قدتساو هذا الامكان لاختلافها بالسرعة والبطو بالكس ولا امتداد الحرك انقدتختلف اعداد الحرك مع الاتحاد في الامكان حركه الجسم الصغير والكبير في مسافة ممتدة في ساعه واحده فتساو بها في السرعة والكس (الثاني) من الواجب ان لا يستدل على محال وجود

الزمان وهو كون الابد مقدماته الابد ضروري لا يتك في فاعل فان الابد وجوده في عدم الابد ثم وجود الابد فلذا اعتبر الابد من حيث انه كان مقارنا لعدم الابد الذي يقته الوجود كان مقدماته الابد من حيث انه وجوده مقارن لوجود الابد كان معه وليس ذلك التقدم نفس وجود الابد لان التقدم امر اضافي لا يخل الابد شيئا بخلاف وجود الابد ولا وجود الابد قد يكون مع الابد كما هو زمانه وتقدمه ٢٦ على الابد لا يوجد مع مية له فيكون امر اذا عليه وليس ايضا بغيره من مجرد

حقيقته والافضل من هذه المسئلة الكشف عن هذا التليس فقط (الوجه الثاني) في ابطال كون العالم فاعله على اصلهم بشرط في الفعل وهو ان الفعل عبارة عن الاحداث والعالم عندهم قديم وليس يحدث ومعنى الفعل اخراج الشيء من العدم الى الوجود باحداثه وذلك لا يتصور من التقدم اذا لم يوجد لا يمكن ايجاده فان شرط الفعل ان يكون حادثا والعالم قديم عندهم فكيف يكون فعله في زمان (فان قيل) معنى الحادث الوجود بعد عدمه فلنبحث في الفاعل اذا حدث كان المصدر منه المتعلق بالوجود الجبرد أو لعدم الجبرد أو كلاهما باطل ان يقال ان المتعلق به العدم السابق اذ لا تأثير للفاعل في العدم وباطل ان يقال كلاهما ان العدم لا يتعلق به أصلا لان العدم في كونه ههنا لا يحتاج الى فاعل الذي يتلقى انه متعلق به من حيث انه موجود وان المصدر منه مجرد الوجود لانه لا يتلقى الا الوجود فان فرض التسعة وانما حدث اذا تمت هذه التسعة كان المنسوب اليه الفعل وأدوم تأثيراته لم يتلقى العدم الفاعل بحال يعني ان يقال انه متعلق به من حيث انه حادث ولا معنى لكونه حادثا الا انه يوجد بعد عدمه والعدم لم يتلقى به فان جعل سبق العدم مصفا للوجود وقيل المتعلق به وجود مخصوص لكل وجود وهو وجوده موقوف بالعدم فيقال كونه مسبوقا بالعدم ليس من فعل فاعل وصنع صانع وان هذا الوجود لا يتصور وجوده من فاعله الا بالعدم سابق عليه وسبق العدم ليس بفعل الفاعل فلا تعلق له به فاشترطه في كونه فلا تعلق له به مالا تأثر للفاعل فيه بحال (وأما قولكم) ان الوجود لا يمكن ايجاده ان ههنا به انه لا يستأنف به وجوده عدمه فصح وان ههنا به انه في حال كونه موجودا لا يكون موجودا فقد ثبت انه يكون موجودا في حال كونه موجودا في حال كونه معدوما فانه يكون موجودا اذا كان الفاعل موجودا ولا يكون موجودا في حال العدم بل في حال وجوده الثاني عنه واليجاد مقارن لكون الفاعل موجودا كون الفعل موجودا لا عبارة عن نسبة الوجود الى الموجود وكل ذلك مع الوجود لانه لا ييجاد الموجود ان كان المراد باليجاد النسبة التي يكون بها الفاعل موجودا والمفعول موجودا (قالوا) ولهذا فاعله انما كان العالم قبل الله تعالى ازا وأيد وأدوم حاله الا وهو فاعل له لان المرتبط بالفاعل الوجود فانه دام ارتباطه بالوجود وانقطع انقطع لا كما تخيلوه ومن ان الباري لا يقدّر عدمه بل في العالم انما فاعله انه كان مع الباري فانه يقدّر عدمه في البناء فان بقاء البناء ليس بالباري بل هو بالبرية المسكة تركيزه اذ لم يكن فيه قوة ماسكة كالماهية لا يتصور بقاء الشكل الحادث بفعل الفاعل فيه (والجواب) ان الفعل يتعلق بالفاعل من حيث حدوثه لامن حيث عدمه السابق ولامن حيث كونه موجودا فقط فانه لا يتعلق به في نفي حال الحدوث عندنا وهو موجود بل يتعلق به في حال حدوثه من حيث انه حدثت وخروج من العدم الى الوجود فان نفي عدمه في الحدوث لم يمتثل كونه فلا ولا تعلقه بالفاعل وقواكم ان كونه حادثا يرجع الى كونه مسبوقا بالعدم وكونه مسبوقا بالعدم ليس من فعل الفاعل وجعل الفاعل فهو كذلك لانه شرط في كون الوجود فعل الفاعل اعني كونه مسبوقا بالعدم فالوجود الذي ليس مسبوقا بعدم بل هو دائمه لا يلح لان يكون فعلا للفاعل وليس كل ما شرط في كون الفعل فلا ينبغي ان يكون بفعل الفاعل فان ذات الفاعل وقدرته وامراده وله شرط في كونه فاعلا وليس ذلك من أثر الفعل ولكن لا يمتثل فعل الامن موجود فكان وجود الفاعل

اعتبار عدم الابد مع الابد لان الابد يعتبر مع عدم الابد الطارئ عليه بعد وجوده ولا تقدم الابد عليه بهذا الاعتبار بل هو بهذا الاعتبار متأخر ههنا مع اتحاد القدمين في كونه نفس العدم وكما ان القلبية ليست نفس الابد وحده ولا مأخوذة مع وجود الابد بها امران زائدان على الامور المذكورة وليكون هما امرين اضافيين لا مضافين بذاتهما سابقين لبدء لكل منهما من محل موجود بقومه ويكون مبرورا له بالذات وهو الزمان (فان قلت) لم لا يجوز ان يكون الفعل الذي يقوم به وبمرصان له بالذات ما يقال له في العرف انه مع تقدمه متأخر كوجود الابد والابن مثلا (فان قلت) لان ما تعرض له القلبية بالذات امتنع ان يكون مع وجوده لان ما يتقدمه ذات الشيء استحال انفكاكه عنه والاشياء التي يقال لها في العرف انها متقدمة

لا تمتنع فيما ذكنا فالمرصان هو الابد من حيث هو لا يمتنع ان يوجد بعد الابد لان الاشياء التي يقال لها في العرف واردة اثنا متقدمة ليست مع روضة بالذات لا يتقدم بل لا يمتنع ان يكون عرض له التقدم بالذات ويكون تقدمه سابقا لاشيائه لانه كونه متأخرا هو الزمان (فان قلت) قولكم ما تعرض له القلبية بالذات لمتنع ان يكون بعد ان ردها ما يكون ذاته محال تحت القلبية له امتنع ان يكون بعد فاسم لكن من اين يلزم القلبية مثل ذلك العرض الذي يكون ذاتا في العرف عرض القلبية له وان اردنا ان يكون

مصر وشاحيقه لتليقن غير أن يكون تأما في قلبه لتليقن آخر كلام امتناع أن يكون بعدوا ذلك من الدليل لا ينشئ عليه أنه لا ينشئ كون الشيء مصر وشاحيقه يوسف أن يكون ذلك الوصف متعني ذاته حتى يجمع الانكسار (قلت) المراد الأول قولك من أين يلزم قلبه مثل ذلك الممر وض (قلنا) لأن هذا القلب لم يست قلبه الواحد من الاثنين بل قلبه قبل الجمع في القلب مع العدد والقلبة التي كذلك لا تعرض حقيقة الامتداد غير فاعتمدا اجتماع ٢٧ أحزاه في الوجود وابتدأ امتناع

اجتماع أجزائه لا يجماع
القبل العبد وما ليس
باعتدال الحركة مثلا
لا يفرض نفسه أجزاء
الأوساطة الأعداد فلا
يكون عرضا أو بالها
والأعداد القليلة لا يمنع
اجتماع أجزائه فهو
الحق ليس الأعداد
الغير القار الذي إذا فرض
فيه أجزاء تقدم بعضها
على بعض فانه لا لامر
آخر وهو الزمان (فان
قلت) لا نسلم ان القاية
التي لا يجماع فيها القبل مع
العبد لا تعرض حقيقة
الأعداد غير قار ولم
لا يجوز ان يكون أمران
مختلفان بالماهية متنع
اجتماعهما المتناقضين
كوجود الحادث وعدمه
و يكون أحدهما عرضا
حقيقا قبلية والآخر
لعدمه باعطاء الفاعل
إنما تترك الصفتين
(قلت) ليس معنى إعطاء
الفاعل قبلية لعدم
الحادث مثلا إلا أنه لم
يقبل الوجود أولا ثم فعله
وذاك يقتضي أن يوجد
شيء أول لم يقم فيه الوجود
بل وقع فيه لعدم إمكان

أول نوعه فيه فلا يكون زمرا حقيقيا القلبية هذا غاية توجيه هذا الدليل (والجواب) المذكور أمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج وإذا كان الأمر كذلك فلا بد من التفتيش أن لا بدق فممنوع وإن أريد في الآن أو في الجسمة ففسد ولكن لا يلزم من وجودها في الخارج (وهو الثاني) اعتبار من لا وجود لها في الخارج أصلا فلا يلزم من وجودها في الخارج في الخارج كلف والقياس

والمتن ان لا يوجد ان الامانة اختار جالو وجد التزم وجو مدعو وتضاهى ما قلنا اجتماع احرار المثلث وهو باطل لكونه ارجا
غيره واجتماع الامتداد الذي يقرض اجزاءه القليلة والعديدة اجتماع ارجائه قالو جود لا يكون موجودا فالتاخر
لان وجود الكل فالتاخر مع اجتماع ارجائه في محل يدعى انه نقل عن ارجاء الناس انه قال لا يترك فيما بين البداية
والمنتهى حالة مخصوصة معلومة بموافقة ٢٨ الجنس وهي صفة واحدة مخصوصة عن مبدأ السلسلة التي منها انتمناز الاختلاف نسب

انحرول الى حدود المسافة
 وهذه الحالة تسمى الحركة
 بمعنى التوسط وهي باعتبار
 ذاتها مستمرة واعتبار
 اختلاف نسبها الى تلك
 الحدود دو دو باله فهي
 باستمرارها وسبيلاتها
 تقفل في الخيال امر اعتدا
 غير قار بمعنى انه يميز
 العقل بان ذلك الامر المتد
 لو وحد في الخارج
 ونرضه اجزاء متمتع ان
 توجد تلك الاجزاء معايل
 كان بعضها متزجدا
 وبعضها متنازعا وهذه
 تسمى الحركة بمعنى التقطع
 والاول موجود في
 الخارج بدو به خلاف
 الثاني غير وانه لا امتداد
 الذي يمنع اجتماع
 اجزائه في الوجود لا يكون
 موجودا في الخارج وكما
 ان الحركة تقفل
 لامر ين كذلك الزمان
 يقال له متين (أحدهما)
 أمر بسيط غير منقسم
 مطابق للحركة بمعنى
 التوسط وانهما أمر
 متصل مطابق للحركة
 بمعنى التقطع وهو هذا
 المسمى لا يوجد في
 الخارج أصلا بل هو أمر

ذاته اختلافات شتى وكثرة كما ساقى في أدلة التوحيد ولا تخلف اختلاف مادة فان الكلام في العلول الأول
 والذى هو المادة الأولى مثلا ولا تخلف اختلاف أفعالها مع وجوده في رتبته فالكلام في حدوث
 الالفة الأولى لم يبق الا ان تكون الكثرة في العالم صادر من الله تعالى بطريق التوسط كما سبق (قلنا)
 فيلزم من هذا ان لا يكون في العالم شيء واحد مركب من افراد بل تكون له موجودات كلها احاد وكل
 احد مملول واحد آخر فهو له لا تخلف الى ان ينتمى الى مملول لا مملول له كانت في جهة التصاعد
 الى علته لا علته ولا ليس كذلك فان الجسم عندهم مركب من صورته وولي وقصاها باجماعها ما شيا
 واحد او الانسان مركب من جسم ونفس وليس وجودا أحدهما من الآخر بل وجودهما باجماعهما لا تخلف
 والآن فك عندهم كذلك فله جود ونفس لم تحدث النفس بالجسم ولا الجسم بالنفس بل كلاهما صدر من
 علته توهما وكفى وجبت هذه المركبات من علته واحدة فيعطى قولهم لا يصد من الواحد الا واحدا
 من هذه مركبة فتبين حمالا في تركب العلة الى ان ينتهي بالضرر وذاي مركب بسيط فان المبدأ
 بسيط وفي الاواخر تركب ولا يتصور ذلك الا بالانعة او حيث يقع انشاءه فيعطى قولهم ان الواحد لا يصد
 منه الا واحد (فان قيل) اذا عرف مذهبنا اذ في الاشكال فان الموجودات تنقسم الى ماهو في محال
 كالاعراض والمصور الى ما ليست في محال هو هذا ينقسم الى ماهي محال لغبرها والى ما ليست محال
 كالموجودات التي هي جوهر قائمة بنفسه او هي تنقسم الى ما يؤثر في الاجسام ومنه ما نفوسا والى ما لا
 يؤثر في الاجسام بل في النفوس ومنه ما يعقل بمجردة اما الموجودات التي تحصل في المحال كالاعراض
 فهي حادثة لها محل حادث وتنتهي الى مباديها وحادث من وجه دائم من وجهه وهي الحركة الدورية
 واسباب الكلام منها او افالكلام في الاسس القائمة بنفسه الا في محال هو ثلاثة احسام وهي احسامها
 ويعقل بمجردة وهي التي لا تتعلق بالاجسام لا بالعلقة الفاعلة ولا بالانطباع في اوهي اشرفها ونفوس
 وهي اوسطها فانها تتعلق بالاجسام فمعانها تتعلق وهو التأثير والفعل في نفس متوسطة في اشرف
 فلها تأثيرات في العلول وتؤثر في الاجسام ثم الاحسام عشرة تسعة هما نبات والعاشرة الماداة التي هي حشو
 مقرر فللك القمر والماويات التسع حيوياتها اجرام ونفوس ولها ترتيب في الوجود كما ذكره وهوان
 المبدأ الأول فاض من وجود العقل الأول وهو موجود قائم بنفسه ليس بجسم ولا منطبع في جسم
 يعرف نفسه يعرف مبدءا وقد سمينا العقل الأول والماشاة في الاسامي هي ملكا او عقلا واما اريد
 بلزم من وجود ثلاثة امور عقل ونفس افلاك الاقصى وهو السهام التسعة وجرم الفلك الاقصى
 ثم زعم العقل الثاني عقل ثالث ونفس فلك الكواكب وجرم ثم زعم من العقل الثالث عقل رابع
 ونفس فلك الزحل وجرم مولد من العقل الرابع عقل خامس ونفس فلك المشتري وجرم وهكذا حتى
 انتهت الى العقل الذي زعمته عقل ونفس فلك القمر وجرم والعقل الاخير وهو الذي يسمى العقل
 الفعالي زعمته حشو فلك القمر وهي المادة القابلة للكون والفساد من العقل الفعالي وطائفة الافلاك
 ثم ان المبدأ تخرج بسبب حركات الكواكب من اجازات مختلفة يحصل منها المعادن والنباتات والحيوان
 ولا يلزم ان يلزم من كل عقل عقل الى غير نهاية لان هذه العقول مختلفة الانواع فما ثبت الواحد لا يلزم
 الاخر فخرج من ان العقول بالمبدأ الأول عشرة والافلاك تسعة مجموع هذه المبادئ التسعة

مرقس في انجيله وتعلل ان ذلك الامر المرقس في انجيله بحيث لو فرض وجوده في انجيل مرقس
ففيه أجزاء لا تمتنع اجتماعها وتصلها البعض ورد ان الامتداد انجيلي لا يكون كذلك الانفاك في انجيل غير
مستقر يحصل في انجيله بحسب استمراره في وقت ما استقرار ذلك الامتداد أو مكان الامتداد انجيلي الظاهر في بادئ الرأي والاصل
ذلك الامر الذي فيه فرغ خفاء أقدم مقاصده ويحتن أحواضه (وطالب أن يقول) لا تنسب ان الامتداد انجيلي لا يكون كذلك الانفاك

في الخارج شيء مستعمر غير مستقر ولا يهتدي إلا بهيولان يحصل ذلك الأمر في الخيال ابتداء من غير أن يكون هناك أمر بسيط على حاله قد يكون مسلان أمر محرجي سيلا يحصل مثل ذلك الامتداد في الخيال كما في القطرة النازلة في الشئ الخفيف لكن كرون كل امتداد خيالي كذلك حاصل من الأمر وجود الخارج في مجموع ودي الضرو وقدر مجموع وقد يجب أن أسدلهام الثاني على قدم الحال ما وأن سلان الزمان موجود ولكن لا تدل على أن كان حادنا المكان هذه ساقا ٢٩ على وجوده ساقا زمانا (أول)

ووجود منه وأما أجزاء الزمان فقد ذكر في الجواب سبعة ألحق بالأمر وذكره في السبق الزماني لأن ادعاء السخند لا يستلزم ادعاء الخلق
هكذا والتحويل على الجواب الأول (قال الإمام به الإسلام بالزمني) في تقرير الاستدلال الثاني القائل بأن المأزى تعالى متقدم على
المأزى والد في متأخر منه إن أراد أنه متقدم عليه لأبازمان بل بالذات أما بالطبع أو بالصفة فلمن أن يكونا حادثين أو بدعيين أو حاصل
حادثان لأن المتقدم ما هو حجة كان إذا لم يكن له تقدم زماني لا يكون حالة تقدمه مفارقة
٣٠ أن يكون أحداهما دعوى الآخر

واحد من انا كان عقله ذاته من ذاته ليس عقل ذاته معلولا لاهله فانه كذلك العقل بهما في العقول غير جمع الكل الى ذاته فلا كثرة لذاته وان كانت هذه كثرة فهي موجودة في الاول فلا مصدر منه الاختلاف ولنتروك دهوى وحدانيته من كل وجه ان كانت الوحدانية تزول به هذا النوع من الكثرة (فان قيل) الاول لا بعقل الاذاته وعقله ذاته هو عين ذاته فالحقل والعقل والمقول واحدا ولا يعقل غيره (فالجواب) من وجهين (أحدهما) ان هذا المذهب لتناؤه هجره ابن سينا والحق في نزعم ان الاول بعقله من نفسه المبدأ انفس ما يفيض منه بعقل الموجودات كلها فاما بعد عقلا على الاجزائيا فاستجبوا قول الناقل المبدأ الاول لا يصدر منه الاعل والاعل واحد لا بعقل فاصدر منه معلوله عقل بفيض من عقله ونفسه فليس هو نفس بعقل نفسه ومعلوله العقل الثلاث وعقله ومبدأه يكون الاشرف من انفسه من عقله ونفسه ان الله ما عاين منها الا واحد وقد عاين من هذا الثلاثة أموز (والاول) ما عقل الا نفسه وهذا عقل نفسه ونفس المبدأ ونفس المخلوقات ومن قنع ان يكون قوله في انا في الله ارجاعا الى هذه الازمة فقد جعله آخر من كل وجه بعقل نفسه وبالعقل غيره فان من بعقله وعقل نفسه أشرف منه اذا كان هو لا بعقل الانفس فقد انتفى بهم النقص في التعظيم الا ان أبطلوا كل ما يفيض من العقله وقرروا حاله من حال الميت الذي لا يدبره عما يجري في العالم الا انه يراق الميت في تدويره بنفسه فقط وهكذا فعل الله بالرافعين من سبيله والناكبين عن طريق الهدى المنكرين لقوله تعالى ما تشهد عنهم خلق السموات والارض ولا خلق انفسهم الا انفسهم فالفانين بالله ظن السوء المعتقدون ان امور الربوبية يستولى على كلها القوي الشريعة المضرورة ببعضهم زاعمين ان فيها من دسوس عن تقليد الرسل واتباعهم فلا حرج اضطرر والى الاعتراف بان لباب عقله لا ظهر حيث الى ما لم يكن في تمام التعجب منه (والجواب الثاني) هو ان من ذهب الى ان الاول لا بعقل الانفسه اغما حذر من زعم الكثرة فان قالوا بل ان يقال عقله غير عقله نفسه وهذا الزعم في المعلوم الاول فينبغي ان لا يعقل الانفسه لانه لو عقل الاول غير لكان ذلك غير ذاته ولا افتقر الى عقله غير عقله ذاته ولا عقله لاهله ذاته وهو المبدأ الاول فينبغي ان لا يعلم الاذاته وبطلت الكثرة التي نشأت من هذا الوجه (فان قيل) لا وجد وعقل ذاته لانه ان بعقل المبدأ الاول (قلنا) لزمه ذلك بعقله او بعقله فان كان بعقله فلا عقله الا المبدأ الاول وهو واحد لا يتصور ان يصدر منه الواحد وقد صدر هو وذات المعلوم (فأشأنى) كيف صدر منه وان لم يبعقله بل زعم الاول ان موجودات كثيرة بلا عقله ولزم منها الكثرة فلا يعقل هذا من حيث ان واجب الوجود لا يكون الا واحدا والرائد على الواحد ممكن والممكن يقتضي عقله ففما الزعم في حق المعلوم ان كان واجب الوجود ذاته فقد بطل قولهم واجب الوجود واحد وان كان ممكنا فلا بد له من عقله ولا عقله فلا عقل وجوده وليس هو من ضرورة المعلوم الاول لانه يمكن الوجود فان إمكان الوجود ضروري في كل معلول أما كون المعلوم هالما باله فليس ضروري وايضا وجود ذاته كماله كون المصلحة في علمه بالمبدأ باله فانه لا مبدء له وليس العلم بالمعلوم أظهر من زعم العلم باله فان ان الكثرة للمصلحة في علمه بالمبدأ باله فانه لا مبدء له وليس هو من ضرورة ذات المعلوم وهذا ايضا لا يخرج عنه (الاعتراض الثالث) هو ان عقل المعلوم الاول ذات نفسه اعم من ذاته اعم من ان كان عينه فهو محال لان المراد غير المعلوم وان كان غير ممكن

في الوقت من المآخر
فيكونان قد عين أو حادين
وان أراداه متقدم عليه
بالزمان فيلزم أن يكون
قبل وجود الزمان زمان
ان العالم فيه معدوما وهو
متناقض (و جواب ما ذكره
من التقرر) أن يقال
المراد انه متقدم عليه
بالذات لا بالزمان وانما
يلزم كونهما قد عين أو
حادين لو كان عدم تقدمه
عليه بالزمان لما رتبته في
الزمان وليس كذلك بل
لعدم الزمان (فان قيل)
انما يكونان قد عين أو حادين
بسل كان الدار في تعالى
قدما والعالم حادثا يكون
وجوده تعالى متقدما على
وجود العالم متقدما
لا يجمع فيهما تقدم المآخر
وكل تقدم كذلك فهو
زمانى (فلنا) لان ذلك
وانما يلزم ذلك فيما اذا
كان وجودهما تقدم مقارنا
لزمان اخذنا رتبته تعالى
متقدم عليه بالزمان لكن
لا زمان موجود محقق
حتى يلزم ما ذكره من
التناقض بل زمان مقدر
موجود فلان تناقض أصلا
(واحاب عما ذكره من

الآن نقرر بان الزمان مخلوق وحدث وليس قبله زمان
 أصلاً ومعنى تقدم الباري على العالم ما نه كان ولا عالم ثم كان معه عالم ومفهوم قولنا كان ولا عالم وجود ذات الباري تعالى وعدم
 العالم فقط ومفهوم قولنا كان ومعه عالم وجود ذاتين فقط وليس من ضرور ذلك تقدير بشي ثالث أو ثان كان لا وهم لا يسكن هن تقدير
 شي ثالث فلا تنفك الى انحاط الاوهام (فان قيل) اننا نقدر اعدام العالم في المستقبل كان وجود ذات الباري وعدم العالم حاصل
 كذا

ولا يصح ان يقال بهذا الاعتبار كذا الله ولا العالم بل الصحيح ان يقال يكون الله ولا العالم على ان بينهما ما فرقان كان افتراقا على ما مضى فانت لفظا كان مفهوما كانا شيئا للماضى والماضى بغيره هو امره كقائمه على معنى الزمان فالضرورة يلزم ان يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى الى وجود العالم (قلنا) المفهوم الاصل من اللفظين وجود ذات وعدم ذات والامر الثالث الذي به افتراق اللفظين نسبة لازمة بالقياس الى التباديل انما لو قدرنا عدم العالم ٣١ في المستقبل ثم قدرنا التام ذلك

ووجود انانيا مع منا حينئذ ان نقول كان الله ولا العالم سواء اردناه بالعدم الاول او بالعدم الثاني وآية ان هذه نسبة ان المستقبل به ينسب يجوز ان يصير ما مضى به عنده بلطف الماضي وهذا كله لا يغير الوهم عن فهم وجوده مبدأ الاعم بقدر قيل له وذلك اقبل الذي لا ينفك الوهم عنه بظن انه شيء موجود هو الزمان وهو كنه الوهم عن تقديرتنا الى الجسم من غير ان يكون وراءه بعد سلاسله واولاده (وليه نفاذ) لان النسبة التي بها افتراق اللفظين ليس الا المضى والاستقبال اذ لا تغفل هناسبه به ان يفرق هذان اللفظان عن سواهما وهما وصفان ذاتيان للزمان وانصاف غيرهما بواسطته فيلزم بالضرورة ان يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى الى وجود العالم فالضرورة عائد بعينه (نان قلت) ذلك الزمان موهوم لا محقق فلا يلزم من تقدمه انه الى عليه زمان موهوم ما ذكر من انه زور (نات) في نشد

كذلك في المبدأ الاول فيلزم منه كثرة فاذن فيه ترسيخ لاثلاث بزرعه هو ذاته وعقله نفسه وعقله مبدأه وانه يمكن الوجود بذاته وعكس ان يراد انه واجب الوجود بغيره فظهر تخفيس وبهذا يعرف تنسيق مؤلفي الهوس (الاعراض الرابع) ان نقول الثلاث لا يكفي في المعلوم الاول فان جرم السماء الاول لم يندهم من معنى واحد من ذات المبدأ وفيه تركيبتين ثلاثة اوجه (أحدها) انه مركب من صورة وهو على كل جسم عندهم فلا بد لكل واحد من مبدأ اذا الصورة تخالف الهول وليس كل واحد على منهم على مستقلة الاجزاء حتى يكون أحدها واسطة الآخر من غير علة اخرى زائدة عليه (الثاني) ان الامر الاقصى على عدمه مخصوص في الكبر فاختصاصه بذلك القدر من بين سائر المقادير زائدة وجود ذاته اذ كان ذاته ممكنة ام صغر منه او اكبر فلا بد من تخصيص ذلك المقدار زائدة على المعنى البسيط الموجب لوجوده لا لوجود العقل لان العقل وجود محض لا يختص بمقدار مقابل لسائر المقادير فيجوز ان يقال العقل يحتاج الى علة بسيطة (مان قيل) سببه انه لو كان اكبر منه لكان مستغنى عنه فيحصل النظام الكلي ولو كان اصغر منه لم يصح النظام المقصود فنقول ونعين وجه النظام هل هو كافي لوجود ماهية النظام ام يقتصر الى علة هو وجوده فان كان كافيا فقد استغنيت عن وضع البطل فاحكم بان كون النظام في هذه الموجودات اقتضت هذه الموجودات بلا علة زائدة وان كان ذلك لا يكفي بل افتقر الى علة اذ لا يكفي الاختصاص بالمقادير بل يحتاج ايضا الى علة التركيب (الثالث) هو ان تلك الاقصى انفس الى نقطتين هما القطبان وهما ثابتا الوضع لا يفرقان وضعهما واهما المنطقة يختلف وضعهما فلا ينفك لهما ان تكون جميع اجزاء تلك الاقصى متشابهة فلازم تبين نقطتين من بين سائر النقط لكنهما متطابقتان او اجزأهما مختلفة ففي بعضه احواس ليست في البعض فاسم ذلك الاختلافات والجبرم الاقصى لا يصدر الا من معنى واحد بسيط والبسيط لا يوجب البسيط في الشكل وهو الكري ومتشابه في المعنى وهو الخلق من احواس الماهية وهذا ايضا لا يخرج منه (وان قيل) لعل في المبدأ احواس من الكثرة لازمة لامن جهة المبدأ واساطير لثلاثة او اربعة والباقي لم نعلم ما به وعدم عثورنا على علة لا شك ككافي ان مبدأ الكثرة كثيرة وان الواحد لا يصدر منه كثير (قلنا) فاذا عورضتم هذا فاقولوا ان الموجودات كلها هي كثرتها وقد بلغت الانا صدرت من المعلوم الاول فلا يحتاج ان يصغر على جرم تلك الاقصى في نفسه بل يجوز ان يكون قد صدر منه جميع النفوس العقلية والانسانية وجميع الاجسام الارضية والسموية بانواع كثيرة لازمة في المبدأ واعلمنا فبقية الاستغناء بالمعلوم الاول في لزوم علة الاستغناء بالهالة الاولى فانه اذا حازت كثرة غالبا لما لازمة لانهما انما يستتبع ضرورة في وجود المعلوم الاول حاز ان بقدر ذلك مع العلة الاولى ويكون وجودها لا علة وقالها لما لازمة لاسه ولا يدرى عددها وكلما تحصيل وجودها بلا علة مع الاول يتقبل ذلك بلا علة مع الثاني بل لا معنى لقولنا مع الاول والثاني ان ليس بينهما ما فرق في زمان ولا مكان فلا يفرقهما في مكان ولا زمان ويجوز ان يكون وجودها بلا علة لم يخص أحدهما بالاضافة اليه (نان قيل) لقد كثرت الاشياء حتى زادت على الف وبعدها تلغ الكثرة في المعلوم الاول الى هذا الحد فقلت كثرها واساطير (قلنا) قوله القائل بيه مقدار جم ظن لا يحكمه في المعقولات الا ان

لاحاجة الى ملاك من التطور وارتكاب ما بعد كارهة ان قولنا كان الله ولا العالم لا يدل على وجود ذات فليعلم (ثم قال) رحمه الله تعالى صفة ثانية لهم لا لزوم قدم الزمان وذكر ما يحصله هو انه لو كان زمانا حادنا لا يمكن قيل خلق العالم وجود حركتين احدهما تنسب الى انشاءه خلق العالم عائدة زور والآخرى تنسب اليه عائدة وزعم كونها حركتين متساويتين في السرعة لعدلهما متع وجود حركتين شأنهما ما ذكر فاعلم خلق العالم ما بالانتهاء ما بالانها في عاجر من خلقه معلول الاول باطل لانها كانتا

ممكنين ، بعد خلق العالم لازم الانقلاب من الامتناع الذي الى الامكان لا نقودنا الثاني لا تقادر على خلقها موافقت خلق العالم فلم
 انقلاب الباري من العز الى القدرة وكل منها محال ولا يمكن ان يتبدى الحركتان مع الاستحالة ان يتبدى حركتان متساويتان في
 السرعة والبطء ثم تنتهيان الى وقت واحد مع كون احداهما دورا واتهما في غاوة لا لا لزما ان يكون الزائد يمثل الناقص فقد حصل قبل
 خلق العالم امتداد ادر احدثه الحالة ٣٣ لا يمكن ان تحصل فيه الاما نفوذ و فوالاخر بحيث يمكن ان تحصل منه ما تبادر و فوهذان

الأمم أدان المتغاضون
بالزيادة والنقصان
لاحقة لها إلا الزمان
فإنهم آمن، يكون قبل
وجود الزمان زمان وهو
محال فعبث كون الزمان
قديمًا وهو مقدار الحركة
وهي صفة قائمة بالجسم
فإنهم قدم العالم (تمثل)
رحم الله تعالى الاعتراض
إن كل هذا من عمل
الوهم وأقرب طريق
دفع القائل للزمان
بالمكان فاناقول هل كان
في قدرة الله تعالى أن
يخلق ذلك الأعلى
في جهة أكبر مما خلقه
بذراعان كالألفو وتعين
وان قالوا هم فيفترعين
وسلاية أذرع كذلك
يرتفع إلى غير الماهية
وتقول في هذا اثبات
بعوراء العالم المقدم
وكية إذا أكبر بذراعين
لا يتخل ما منه الأكبر
بذراع فوراء العالم المحكم
هذا كية فسيتم هذا
كبسة وهو الجسم والخلق
فوراء العالم خلاه أولاد
وكذلك كان الله تعالى
قادرا على أن يخلق كية
العالم أصغر مما خلقه

يقول انه يستحيل فنقول لم يستحيل وما المراد والفصل انهم ما جازوا الى الاحوال عند ناته يجوز ان يلزم
الاول الاول لان جهة الملة لا يزول وانما وثلاثة وما المستحيل لا لاربع وخمس وهكذا الى الالف والآخر
بمعك بمقدار دون مقدار ناس بعد مجاوزة الالف اذ هو واحد وهذا ايضا قاطع (ثم يقول) هذا باطل بالمعقول
الثاني ما صدر منه فقلت الكواكب وفيه من الكواكب العرف والسعادة الفانية وفيه من مختلفه
الظلم والشكل والوضع والوقت والتأثير والخسرة والسعادة فمعه على صورة الجبل والثلج والحر والبرد
ومعه على صورة الانسان ويختلف تأثيره على محل واحد من اهل العالم السفلي في التبريد والتسخين
والسعادة والخسرة ويختلف مقدارها في ذاتها فلا يمكن ان يقال الكل نوع واحد مع هذا الاختلاف
ولو جاز هذا الجازان يقال كل اجسام العالم نوع واحد في الحسية فيكون له واحد فان كان اختلاف
صفاتها وجواهرها وطبائعها دل على اختلافها فكذلك الكواكب مختلفة لا لمعالمه فيبقى كل واحد
الى حلة لا ضرورة وحلة فهو لا موهلة لا اختصاصه بغيره من السخنة والمبردة والسعدة والافسدة وحلة
لاختصاصه بغيره بل لا اختصاص جعلها باشكل الالهات المختلفة وهذا لكثرة ان تصور ان تعقل في
المعقول الثاني تصوري الماويل الاول وقع الاستثناء (الا اعتراض بالناس) هو ان تقول لمنالك هذه
الاوراق الباردة والشمكات الفاسدة ولكن كيف لانه حيون من انفسكم قولكم ان كون المعقول
الاول ممكن الوجود اقتضى وجود جزء الفلك الاقصى منه وعقله نفسه اقتضى وجود نفس الملك منه
وعقله الاول اقتضى وجود عقل الفلك منه وما الفصل بين هذا وبين كمال عرف وجود انسان غائب
وانه يمكن الوجود وان يعقل نفسه وصانعه فقال يلزم من كونه يمكن الوجود وجوده فيقال وای
حساسة من كونه يمكن الوجود وبين وجوده فيكون كذلك يلزم من كونه عاقل لنفسه واصنعه شيان
آخران وهذا اذا قيل في انسان فخلق منه فكذلك هو وجود آخر اذا كان الوجود نفسه لا يختلف
باختلاف ذات الممكن انما كان اول ملكا وفلكا كانت ادنى كيف يقع الحيون من نفسه مثل
هذه الارواح فضلا عن الفلاء الذين يشقون الشعر زعمهم في المعقولات (ما قال كمال) فاذا ابطم
مذهبهم فماذا اتقولون انتم اترعون انه يصدر من الشيء الواحد من كل وجه شيان مختلفان فذكابرون
المعقول او تقولون المبدأ الاول فيه كثر ففتر كون التوحيد او تقولون لا كثر في اهل العلم فتشكرون
الحس او تقولون زعمت بالوسائل فعضطرون الى الاعتراف بما قالوه (فانما) نحن لم نحض في هذا
الكتاب بخوض عهد واغترضا ان نشوش دعوا بهم وقد حصل على ان تقول ومن زعم ان المعبر
الى صدور اثنين من واحد معكارة المعقول او تصاف بالمبدأ بصفات تدعى ازيدة مناقض للتوحيد
فما تادعون ان باطلتان لانه انهم على ما قاله ليس يعرف استعماله صدور الاثنين من واحد كما يعرف
واستحالة كون الشخص الواحد في مكانين وعلى الجملة لا يعرف بالضرورة ولا بالنظر والمانع من ان
يقال المبدأ الاول عالم قادر على دفع ما يشاء ويحكم ما يريد على مختلفات والخصائص كما يريد وعلى
ما يريد فاحتماله هذا لا يعرف بالضرورة ولا بالنظر وفردته الانبياء ما يدعون بها هزات فذهب قوله
(واما البحث عن كنه صدور العقل من الله بالارادة) فنقول وطبع في غير مطبعه والذين طبعوا
في طلب المناصب ومعرفة الرجوع حاصل نظره في ان الماويل الاول من حيث انه ممكن الوجود

بذراع ثم ذراعين وهل بين التقديرين تفاوت فيما بينتي من الاموال والشغل
 الاحياز فالله الممتطي عند نقصان ذراعين اكبر مما بينتي عند نقصان ذراع فكون الخلافة قد راءت الخلافة ليس بشئ فكيف يكون
 مقدرا (وجوابه) في تخيل الوهم تقدير الامكانات الزمانية قبل وجود العالم بجوابك في تخيل الوهم تقدير الامكانات المكانية
 وراى حدود العالم والفرق (فان قيل) نحن لا نقول بان مالمس يمكنه فو ومثله فكون العالم اكبر مما هو عليه او اصغر منه ليس

(وأما الثاني) لثلاثة لازم من وجوب كون العالم على التقدير الذي هو عليه وامتناع أن يكون أسفراً أو كبريته أن يكون مستتباً عن السبب الموجد فان معنى وجوب تقديره الخصوص وامتناع أن يكون أسفراً أو كبراً هو عليه أنه لا يوجد باجتماع الفاضل لا قبل مباداة الازدحام التقدير الخاص دون معاده ما هو كبراً أو أسفراً وهذا المقدار من لوازم وجوده وأين هذا من استلزام الاستغناء عن السبب الموجد ٣٤ (وأما الثالث) فلان القول بان العالم لم يكن قبل الوجود ممكناتل وافق الامكان الوجود

بما يلزم من انقلاب من
الامتناع الثاني الى الامكان
ولازرع في مخالفته
بمخلاف القول بامكان
مقدار العالم دون ما هو
الزمن فيه أو أنه فانه
لاستحالة فيه لاحتمال
أن لا تكون المادة قابلة
لغير ذلك التدرج الجذري
فلا تتم المقابلة لظهور
امتناع أحد هادون
الآخر (بالحال) معنى
قوله لم يكن وجود العالم
قبل وجوده فكذلك ان
الوجود المقتضى بال حصول
في الزمان السابق غير
يمكن وهو اخص من
الوجود المطلق ومفاد
وجود المقتضى بال حصول
في الزمان اللاحق ولا
يلزم من امتناع الاخص
امتناع الاعم ولا من
امتناع أحد المختارين
امتناع الآخر بل ان
مقتضى وجوده المقتضى
بال حصول في الزمان
السابق ولا يمنع وجوده
مطلقا في الزمان اللاحق
من الامتناع الثاني في
الامكان بل الوجود المقتضى
بال حصول في الزمان

قوله ومعوه بدو مان كان الكل بالنوع واحد القدر في الموجود في كل حال نفوس لا بعدا لها (فان قيل) النفوس ليس له هذه الزيادة بالبعث ولا ترتيبها بالاطيع ولا بالواقع وانما يحصل نحن موجودات لانها لها ذاتان لها ترتيب بالواقع كالاحسام فانها مرتبة بعضها فوق بعض اركانها ترتب بالاطيع كاعمل والديولوات واما النفوس فليست كذلك (قلنا) وهذا الحكم في الواقع ليس طرفه ياولى من حكمه فله احكامها لقسمين دون الآخر واما البرهان المرفق وم يتكرونها في من يقول ان هذه النفوس التي لانها لها لا تخضع ترتيب اذ وجود بعضها قبل البعض فان الايام والليالي الماضية لانها لها واقدراوا وجود نفس واحدة في كل يوم وليدة كالحاصل في الوجود لان خارجا عن النهاية واقعا في ترتيب في الوجود اي بعضها بعد البعض والله غايته ان يقال انها قبل المعلول بالاطيع كما يقال انها فوق المعلول بالذات لا بالمكان فاذا لم يحصل ذلك في القلب الحقيقي الزماني فينبغي أن لا يستحيل في القبل الثاني الطبيعي وما يلزم لم يجوز واحكامها بعضها فوق بعض بالمكان الى غير نهاية ويجوز وجودات بعضها قبل البعض بالزمان الى غير نهاية وهل هذا التحكم كارد لا أصل له (فان قيل) البرهان القاطع في استحالة عمل الى غير نهاية ان يقال كل واحد من احاد العمل يمكن في نفسه او واجب فان كان واجبا في مقتضى العمل وان كان يمكن افاكل موصوف بالامكان وكل يمكن في مقتضى عمله زائدة على ذاته فيقتضي العمل على نفسه سارحة عنه (قلنا) لفظ الممكن والواجب لفظهم الان راديا لواجب مالا على وجوده راديا لممكن ما وجوده على وان كان المراد هنا قلنا جميع الى هذه اللفظة فنقول كل واحد يمكن في معنى ان له على زائدة على ذاته والكل ليس يمكن في معنى انه ليس له على زائدة على ذاته خارجة عنه وان ارد بلفظ الممكن غير ما اردناه فهو ليس بعفوم (فان قيل) فلهذا يردى الى ان يقوم واجب الوجود بكتابات الوجود وهو محال (قلنا) ان اردتها بالواجب والممكن ما اردناه فهو نفس المطلوب فلا نسب انه محال وهو كقول القائل يستحيل أن يتقوم القديم بالحوادث والزمان عندهم قديم واحاد الزوات حادثة وهي ذوات ارائل والمجموع الاول له فقد يقوم مالا اول له بذوات ارائل وصدق ذات الاوائل على الاحاد ولم يصدق على المجموع وكذلك يقال على كل واحد ان له على ولا يقال المجموع على وليس كل ما صدق على الاحاد بان يصدق على المجموع اذ يصدق على كل واحدانه واحداونه بعض واته خروا لا يصدق على المجموع وكل موضع تامة من الارض فانه على تضاه باله في التماز واطل بالليل وكل واحد حادث بعد ان لم يكن اى له اول والمجموع عندهم ماله اول فحين بان من يجوز حوادث لا اول لها وهو صور العناصر الا ربعة والمختبرات فلا يمكن من انكارها على لانها لها وتخرج من هذا انه لا يميل لهم الى الوصول الى انشأت المبدأ الاول لهذا الاشكال ويرجع فرقوم الى التحكم الخمس (فان قيل) ليست موجود في الحال ولا صور العناصر وانما هو موجود في صورة واحدة بالقدر ومالا وجوده لا يوصف لنا في عدم الزمان الا اذا قدر في الوهم وجودها لا يبعد ما يقدر في الوهم وان كانت المقدرات ايضا بعضها على البعض فالانسان قد يرضى ذلك فهو واثقا الكلام في الموجود في الايمان لا في الازهان ولا يبيح النفوس الاموات وقد ذهب بعض الفلاسفة الى انها كانت واحدة اذ لم يقبل التعلق بالابدان وعند معارقة الابدان تتعد فلا يصح كونها بعد قسلا

السابق مجتمع دائما والوجود في الجملة في الزمان اللا-قي يمكن دائما (لأننا نقول) لو حاز كون الشيء الواحد
 يمكن للوجود في زمان متمتع بالوجود في زمان آخر. بناء على أن الوجود في زمان سابق أخسر من الوجود مطلقا أو موقعا للوجود في زمان
 لاحق. بحسب الإضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الأول امتناع ما هو أعينته أو امتناع الوجود اللاحق. إذ لا زاستفادنا الجواب من
 الحديث لجواز أن نعتبر وجوده في زمان كونها معدومته واحدة قلنا أنها حال كونها معدومته فلا حاجة إلى صانعها، بل فواتها

كأنه في حذر ولا يطمئد لياثبات الصانع الاستدلال بغير مقتضاه (ولو) الاستكفاف الحواسي إذ ذكر من التفتيش من أن الامكانات المقدرة لا موروثة لا وجودها في الخارج أصلاً فلا يتم مقدم الزمان بل المسبب لأن الله تعالى قد علم كل شيء لا يتغير الفهم عليه أبداً وهذا لا يقتضي وجود الزمان قبل وجوده إلا أن الله في قدمه هو الآن وقد نأزله لأنها كلها كان الله موجوداً معها أمراً لأنه موجود فعلي الآن ذاته تعالى منزوعة عن أن تكون زمانية أو مكانية ٣٥ ولا يزال من تقدير الشيء وقدرته

عن ان قوف بانها الانامية لها وقال آخرون النفس نابعة من خارج واقامني الموت هذه او لا قوام لها
يجوز هرادون الجسم فان لا وجود له نفس الا في حق الاحياء او الاحياء الى وجوده محصور وروا
تنفي النماية عنهم والمعدومون لا يوصفون باسلا لا بوجود النماية ولا بعدمها الا في الوهم انظر صرا
موجودين (والجواب) ان هذا الاشكال في النفوس او ردها على ابن سينا والغرابي والمحققين منهم
انكسروا بان النفس جوهر قائم بنفسه وهو اختيار اساطط السلف والمعتبرين من الاولاد ومن عدل
عن هذا الملك فتقول له هل تصور ان يحدث شيء في ايمان كمال الاثر ومحال وان قالوا نعم قلنا اذا
قفرنا كل يوم حدوث شيء بقضاء اجتماع الى الان لا محالة فهو حدوث لانها فيها فالروا كانت
متنصية لمصطلح موجود في بابي ولا ينبغي غير مستحيل وبهذا التقدير ينقضي الاشكال ولا غرض
في ان يكون ذلك الباقي نفس او شيء او شيطان اولئك او اشئت من الوجودات وهو لازم على
كل مذهب لمحمد ان يتصور حدوثات لانها في (مستقلة) فيسان عجزهم عن اقامة الدليل على ان الله
تعالى واحد انه لا يجوز فرض اثنين وواجب الوجود كل واحد منهما الالهة واستدل لهم على هذا
بما بين (الملك الاول) قولهم انما هو كائنان اثنين لكان نوع وجوب الوجود معلولا على كل واحد منهما
وما قيل عليه انه واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون وجوب وجود ذاته فلا يصح وان يكون اقرب
او وجوب الوجود له انه فيكون ذات واجب الوجود معلولا وقد اقتضت عقلة وجوب الوجود ونحن
لا نرى وجوب الوجود الا بالارتباط لوجوده بل بجهة من الجهات وزعموا ان نوع الانسان يقال على
زبدوعى محرومة وليس زبدها ناسا لذاته اذ لو كان ناسا لذاته لما كان محررا ناسا لذاته بل بجهة جعلته
انسانا وتسلطه محررا ايضا انسانا فتكررت الانسانية بتكرار المادة الحاملة لخاصة لها بالذات معلول
له ليس لذات الانسانية فكذلك ثبوت وجوب الوجود واجب الوجود ان كان لذاته فلا يكون الا له
وان كان له فهو اذن معلول وليس واجب الوجود وقد ظهر بهذا ان واجب الوجود لا بد وان يكون
واحدا (قلنا) انما يكون نوع وجوب الوجود واجب الوجود لذاته اوله في تقسيم خطا في وضعه فاننا قد بينا
ان لفظ وجوب الوجود في اجماله الا ان يراد به في الالهة فانتسب هذه العبارة فتقول بتسليم ثبوت
وجوده في الالهة لمما ليس احد هاهنا لا آخر فقولوا ان الذي له الالهة له الالهة اولى بغيره خطا
لان في الالهة واستغنائه الوجود عن الالهة لا يطلب له على معنى قولنا ان الالهة لا الالهة له الالهة
له ذاته اولى اذ لو كان الالهة له سلب محض والسلب المحض لا يكون له على ولا سلب ولا يقال فيه انه لذاته
اول لذاته وان عني وجوب الوجود وصفانا بالواجب الوجود سوى الالهة فهو الالهة له الالهة
فهو غير مفهوم في نفسه والذي يتسلب من لفظة في الالهة لوجوده هو سلب محض لا يقال فيه انه لذاته
اوله على معنى على وضع هذا التقسيم غرض في ان هذا رها من حرف لا اصل له بل تقول معنى
انه واجب الوجود انه الالهة له الوجود لا الالهة له الالهة وليس كونه بلاهة مع الالهة ايضا بذاته بل
له الالهة لوجوده ولا لكونه بلاهة اصلا كيف وهذا التقسيم لا يتطرق الى نقص صفات الانبياء فضلا
عما رجع الى السلب اذ لو قال قائل الالهة اول لذاته اولى له فان كان لذاته فينبغي ان لا تكون الجرعة لها
وان لا يكون هذا النوع اعني اللونية الالذات السوداء وان كان السوداء نالها جعلته لو ينبغي ان

وكذا محبة تأييد الباري في العالم أركى والألم بالانقلاب المذكور وهو أي ماذ كرم نحن أنزله بمحبة العالم وأزله بمحبة تأييد الباري فيه
بطل دلائل القائلين بحروب المحدث فنقول لو كان العالم حاد نال ترك الجود والفي وأخذه إلى جوده عليه مدة لا تنتهي وقتك
لا بد في الجود المطلق (وأجيب) بأننا لا امتناع ترك الجود مدة لا تنتهي فإن المبدأ عندنا فاعل مختار لا غاية لفعله ولا غاية
لحببته فهو زمان فعمل كفضاء شاق أي وقتناه وما الدليل على خلافه وليس فلا لازم ماذ كرم أنزله بالامكان وهي غير

امكان الازلية وغير مستلزمة له وذلك لاننا قلنا امكانه ازل او ثابت ازلا كان الازل نظرا لا مكانا فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفيا بالامكان انما صفة رافعة مسبوق بها لانتفاء وهو ثابت العالم ولنا اثر الباري تعالى ايضا (واذا قلنا ازلية ممكنة) كان الازل نظرا فالوجود على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني بل هو ان يكون وجود الشيء في الجاهة ممكنة بالامكان ٣٦ مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنة أصلا بل بعينه ولا يلزم من

هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل المتعدي دون المتكثرات لان المتعدي هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه هذا هو المشهور بين القوم (واعترض عليه بعض الافاضل من المتأخرين) باقائه الدليل على ان ازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية وقاله امكان الشيء اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم معناه منه امر مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من انصافه بالوجود في شيء منها بل جاز انصافه في كل منها لا بد لاقطع بل ومما يضا جواز انصافه به في كل منها ما هو امكان انصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنع الازلية الفريدة لانها الامكان الثاني مثلا الحادث

بقل سواد ليس يكون اى لم يحمله العلة لو كان ما شئت الذات ذاتا فعلية يمكن تقدير عدمه في الوهم وان لم يفتق في الوجود ولكن يقال هذا التفسير خطا في الوضع فلا يقال لسواد لون ذاته قولا يمنع ان يكون لغير ذاته فكذلك لا يقال ان هذا الوجود واجب لذاته او لاهلته لذاته قولا يمنع ان يكون ذلك لغير ذاته محال (مسلكهم الثاني) ان قالوا لفرضا واجبي الوجود له كاهلته انما من كل وجه او مختلفين فان كانا متماثلين من كل وجه فلا يعقل التعدد الاثنيتي اذ السوادان هما اثنتان اذا كانا في محلين او في محل واحد ولكن في وقتين او السواد والمركة في محل واحد في وقت واحد وهما انسانا لاختلاف ذاتيهما اما اذا لم تختلفا لزمان كان السوادان ثم اعتد الزمان والمكان لم يعقل التعدد ولو جاز ان يقال في وقت واحد في محل واحد سوادان بل زمان يقال في كل شخص الله شخصان ولكن ليس بشيء بينهما مشاركة واذا احتمال التماثل من كل وجه ولا من الاختلاف لم يمكن بالزمان ولا المكان فلا يبقى الا الاختلاف في الذات ومهما اختلفا في شيء فلا يتناول ما ان يشتركا في شيء او لم يشتركا في شيء فان لم يشتركا في شيء في محل اذ يلزم ان لا يشتركا في الوجود ولا في وجوب الوجود ولا في كون كل واحد قائما بنفسه لافيه موضع واذا اشتركا في شيء واشتقاق في شيء كان مافيه الاشتراك غير مافيه الاختلاف فيكون ثم تركب انقسام بالقول وجب الوجود لا تركيبه وكما لا ينقسم بالكية فلا ينقسم ايضا بالقول الشارح اذ لا تركب ذاته من امور يدل القول الشارح على تعددها كدلالة الحيوان الناطق على ما تقوم به ماهية الانسان فانه حيوان وناطق ومدلول لفظا لحيوان من الانسان غير مدلول لفظا لناطق فيكون الانسان متراكبا من اجزاء منتظمة في الحد بالفاظ تدل على تلك الاجزاء يكون اسم الانسان مجموعها وهذا لا يتصور في وجوب الوجود دون هذا التصور الاثنيتي (والجواب) الفصل انه لا يتصور الاثنيتي الا بالافارقة في شيء ما وان التماثلين من كل وجه لا يتصور تغيرها ولو كان كذلك ان هذا النوع من التركيب محال في المبدأ الاول تحكم بعض قاله برهان عليه (ولترسم هذه المسئلة على حيالها) فان من كلامهم للشهور ان المبدأ الاول لا ينقسم بالقول الشارح كما لا ينقسم بالكية وعليه يبنى اثبات وحدانية الله تعالى عنهم بل زعموا ان التوحيد لا يثبت الا باثبات الوحدة ذات الباري من كل وجه واثبات الوحدة يبنى الكثرة من كل وجه والكثرة تنطرق الى الفوات من خمسة اوجه الاول قبول الانقسام فلا ار وهما فلذا لم يكن الجسم الواحد واحدا مطلقا فهو واحد بالاتصال القائمة به القابل للزوال فهو منقسم في الوهم بالكية وهذه الاحمال في المبدأ الاول (الثاني) ان ينقسم الشيء في العقل الى معنيين مختلفين لا يطرق اليه الكية كاتقسام الجسم الى الهوي والصوره فان كل واحد من الهوي والصوره وان كان لا يتصور ان يقوم بنفسه دون الآخر فهاشيا تختلفان بالحد والحقيقة فتقوم بمحصل من مجموعهما شيء واحد هو الجسم وهذا ايضا متفق عن الله سبحانه فلا يجوز ان يكون الباري تعالى صورة في جسم ولا مادة وهوي في جسم ولا جسم ومعهما امان مع مجموعه ومعهما فاعلم ان احداها انه منقسم بالكية اعني التجربة فلا او وهما والثانية انه منقسم بالمعنى الى الصوره والهوي فلا يكون مادة لانها تحتاج الى الصوره واجبال وجود معنيين من كل وجه فلا يجوز ان يرتبط وجوده بشيء اخر سواء لا يكون صورة لانها تحتاج الى مادة (الثالث) الكثرة تبا لصفات بتقدير العلم والقدرة والارادة فان

ممكن ازلية ما ينظر الى ذاته من حيث هو ومنه ان اذا اخذ الحادث مقدا لم يجد في ذات الحادث من حيث هو امكانه ازلي واكثرهما انما يمكنه اذا اخضع قبل الحادث لم يمكن هذا الجمع امكان وجوده أصلا لان الحادث امر عارض لا يستحيل وجوده في الخارج فالجسم من حيث هو مجموع متعدي لا يمكن (فان قلت) نحن نأخذ ذات الحادث لا وجوده بل مع الحادث على التقيد لا غير متقبلاته متعدي في الازل لم يمكن في الازل (قلت) الامكان الثاني معتبرا بالقياس الى ذات الشيء

من حيث هو فان أخذت الحوادث وحده أو ذات المجموع فقد عرفت حالها وان أخذت الحوادث مقيدة بغيره صار في جملة متصور
هناك امكان ذاتي هذا ما ذكره صبارته (و رد عليه) بان الاعراض السالبة لا تحرك كونياتها لاشك انهم امتنع اجتماع أجزاءها في
الوجود والادكان كقارة وكل واحد من تلك الأجزاء كان مستمر أزلا والاولم لا يتصل مع امتناع استمرارها أزلا والاولم يمكن
طبيعتها على التنفي وعدم الاستقرار فثبت فيها أزلية الامكان بدون امكان الأزلية فان تعض ٣٧ الدليل بها (انها فرقت هذا) فزيد
ان نسمعك بعض ما نحن لنا

هذه الصفات وان كانت واحدة الجوهر والحوادث كالمركبات والذات وبين هذه الصفات
ولدت كثرة في واجب الوجود وانتفتت الوحدة (الراسع) كثرة عقلية تحصل بتركيب الجنس والنوع
فان السواد والودون والسوادية غير اللونية في العقل بل اللونية جنس والسوادية فصل فهو
مركب من جنس وفصل والحدوث غير الانسانية في العقل فان الانسان حيوان ناطق والحيوان
جنس والناطق فصل وهو مركب من الجنس والفصل وهذا نوع كثرة فزعروا هذا أيضا متفق عن
المبدأ الأول (والفلاسفة) كثرة ناز من جهة تقدير ماهيته وتقدر وجود تلك الماهية فان الانسان
ماهية قبل الوجود والوجود بردها بل يضاف اليها وكذا المثلث مثلا له ماهية وهو انه شكل يحيط به
ثلاثة أضلاع وليس في الوجود جزء من ذات هذه الماهية معقولها وذلك يجوز ان يدرك العقل ماهية
الانسان وماهية المثلث وليس يدري ان لها وجودا في الاعيان أم لا ولو كان الوجود معقولا لماهية
لما تصور ثبت ماهية في العقل قبل وجوده فالوجود معقولا في الماهية سواء كان لازما بحيث لا تكون
تلك الماهية الا مع وجوده كالسماء او عارضا بغيره كالماء يمكن كماهية الانسانية من زبد وعمر وراهبه
الاعراض والنسور والحادث فزعروا ان هذه الكثرة يجب ايضا ان تنفي عن الاول فيقال ليس لماهية
وجود يضاف اليها بل الوجود واجب له كالماهية لتفريده فالوجود الواجب ماهية وحقيقة كلية كمال
الانسانية والتعريفية والسماوية ماهية اذ لو ثبتت ماهية في مكان الوجود واجب لازما تلك الماهية
غير معقول لها ولا لازم تابع ومعلوم فيكون الوجود الواجب معلولا وهو متناقض لكونه واجبا ومع هذا
فانهم يقولون لما يرى انه مبدأ أول وهو وجود جوهر واحد قديم وباري وعالم وعقل وعاقل ومعقول
وفاعل وخالق ومر يدوقا وحي وعاشق ومعشوق ولذو متلذذ وجواد وخير معين وزعموا ان كل
ذلك عبارة عن معنى واحد لا كثرة بل هو هذا من الجهات ليعني ان تحقق مدحهم في فهم الاول
تشتغل بالاعتراض فان الاعتراض على المناصب قبل التتبع رعى في عناية (والله مدق في فهم مدحهم)
انهم يقولون ذات المبدأ الاول واحد وانما كثرة الاسامي باضافته الى شي أو سلبه في
هذه والسلب لا يجب كثرة في ذات المطلوب منه ولا الاضافة توجب كثرة فلا تكثرة في السلوب
وكثرة الاضافات ولكن الشان في هذه الامور كما هي الى السلب والاضافة فقالوا اذ قيل له اول فهو
اضافة الى الموجودات بعد واذ قيل مبداء فهو اشارة الى ان وجوده غير منه وهو سببه فهو اضافة له
الى معلولاته (واذا قيل هو وجود) فهنا معلوم (واذا قيل جوهر) فهنا ما هو وجوده سلبا عنه ما هو المعلول
في موضع وهذا سلب (واذا قيل قديم) فهنا سلب العدم عنه ألا (واذا قيل باق) فهنا سلب العدم
عنه آخر أو يرجع حاصل القديم والباقي الى وجوده ليس مسبوقا بعدم ولا ملحوقا بعدم (واذا قيل واجب
الوجود) فهنا انه موجود لا عنه له وهو علة لغيره فيكون جماعيا في السلب والاضافة ذاتي علة له سلب
وجعله علة لغيره اضافة (واذا قيل عقل) فهنا انه موجود يرى عن المادة وكل موجود هذه صفته
فهو عقل أي مدق ذاته ويشعر بها بعقل غيره وذاته هذا مسميته أي هو يرى عن المادة فان هو
عقل وهاهنا ثمة عن معنى واحد (واذا قيل عاقل) فهنا ان ذاته الذي هو عقل قل معقول له وذاته
فانه يشعر بنفسه ويعقل نفسه ففاته معقول وذاته عاقل وذاته عقل والكل واحد انه معقول من حيث

في هذا المقام فتقول
وبالله التوفيق الوجود
من الحركة والزمان
وغيرها من الاعراض
السببية ليس له هوية
اتصالية بل اربسط
غير قابل للقسمة مستمر
وغير مستقر وبسبب
استمراره وعدم
استقراره يحصل في الخيال
امر محتمل العقل به
لو وجد ذلك الامر المتد
في الخارج امتنع اجتماع
أجزائه في الوجود وهذا
ممنى كون تلك الاعراض
غير قارة فليس للاعراض
السيالة اشهر اقتاره
لوجوده في الخارج أجزاء
لانها جاز لا تضاعف حتى
يشقق بها او اما نفس تلك
الاعراض ماها مستمرة
وبحوز استمرارها أزلا
نظرا الى ذاتها وان
استشكل هذا المعنى في
الصوت وامتنع ان
يكون الصوت الواحد
المستمر بسطاً غير
منقسم فاعلم ان السبب
لقول كون الحركة أمراً
بسطة غير منقسم هو انه
لوانقسم امتنع اجتماع

أجزائه في الوجود والالكان قاروا بامتنع اجتماع أجزائه في الوجود لا يكون موجودا بالضرر ورفق لم ان لا تكون الحركة
موجوده في الخارج وهو باطل بالضرر ورفق بان تكون الحركة اربسطا حتى يجوز وجوده في الخارج وهو المطلوب وهذا
البرهان حارفي جميع الاعراض السالبة صور تان أو غير طرز القول بكونه اربسطا غير منقسم ومستمر لا يمكن ان يكون معلولا لانه وج
المبدأ الثاني هو حركة محض من الفاعل في رطل محضين وانما في غير كمتغيرة كان معلولا ايضا مستمر ليس له استمرارا

فإذا انتقل فوجد فيهم الصوت الحاصل فيقولوا أدى قولهم أخرجوا أخرجوا فحصل صوت أخرجوا ولم يزلوا إلى انتقاله
 التوسعات وليس الصوت الحاصل في التوسيع الثاني هو الصوت الأول الحاصل في التوسيع الأول والأمر انتقال المرض وهو صغيل
 وكان الاستبعاد أغناشمن ثم هم كوز الصوت الواحد صغير عن الأصوات القائمة لاوهة الجاهولة أن انتقل وليس كذلك
 فأما أصوات متعددة لم تعد محلها ٣٨ وكذلك الصوت للمرض الآخر وفي المتعددة قائلة في الحقيقة أصوات متعددة على منها

مستمرا زمانا واحداً فيحصل
تحويلات متعددة فيحصل
من الآلات عدة في الحلق
تتوحد الحوادث في بعض
تلك الآلات بعضها
فيظن ذلك صواباً واحداً
(فإن قيل) الحروف الأتية
أنتى تعرض الأصوات
هذه انقطاعها كعرض
الآن الزمان والنقطة لا حظ
لأنك أنت موجود ولا كونها
موجوداً، وبمعنى أزل
والإزاحة لا تقع مع أنها
لا يكون وجودها إلا في الآن
ولما لا تصور استمرارها
زماناً فإذن استمرارها
في الأزمنة، الأتية المتناهية
فإن كرمعروض بها
(قلنا له) أنه يمنع كون
استمرار وجودها في
الزمان بحسب ذاته ونقول
لما لا يجوز أن يكون عدم
تصور استمرارها لآخر
خارج من ذاتها وانعقاد
النفذ بها يتوقف على
إثبات استمرار وجودها
على الاستمرار نظر إلى
ذاته فليأتمل (يقف)
كلامك الفاضل (اشكال)
وهو أن إمكان الشيء ليس
معناه استمرار اتصاله
بجميع أنحاء الوجود بل
معناه اتصاله بوجود
أف. الجساسة شك في

امكان الشيء جواز اتصاله بالوجود الواقع في زمان متناه فاللازم من كون امكان الشيء مستمرا ازلا هو ان لا يكون
ذلك الشيء ذاته مانعا في حين ازله الازل عن قبول الوجود الواقع في زمان متناه يكون عد مانعا عن قبول الوجود الواقع في زمان
متناه مستمرا في جميع تلك الأزله ولا نسلم انه يلزم من ذلك ان لا يكون مانعا عن قبول الوجود المستمر الواقع في جميع أزله الازل لان
هذا التزم ليس بضروري ولا مانعا على ما علم بل اللازم هو جواز الاتصال بالوجود في كل جزء من ازل يلزم منه جواز الاتصال في

جميع الأجزاء (ومحصل ما ذكره الإمام الفزاري في تقريره هذا الوجه) هو أن يكون وجود العالم أزلي والازم الانقلاب فإذا كان
 الامكان أزليا فاما يمكن على وفق الامكان لم يزل يعني إذا كان الامكان أزليا كان الممكن أيضا أزليا بين هذه الازمنة مع انها غير
 ظاهرة في نفسها وبين بعضهما لم يكن أزليا بل كان حادثا لا محال أن يكون أزليا لاستحالة كون الحادث أزليا فلا يكون امكانه
 أزليا وقد ثبت أنه أزلي وشبهه ظاهران المسحيل كونه أزليا على تقدير حدوثه هو ٣٩ ذات العالم من حيث انه متعبد بقيد
 الحوادث لا ذاته من حيث

هو الازم من كون
 امكانه أزليا على تقدير
 تسليمه هو أن يصح كون
 ذات العالم من حيث هو
 أزليا وهو لا ينافي استحالة
 أزليته من حيث أنه
 حادث ثم انه رحمه الله
 تعالى لم يرد هذا الجواب
 على أن قال العالم لم يزل
 ممكن الحدوث فلا جرم
 ما من وقت الاو بتصور
 احداثه فيه وانما قدر
 موجودا بل يمكن الواقع
 على وفق الامكان
 فليتأمل في توجهه (وقد
 يجب) بان وثنا في كل
 العالم كقولكم في الحادث
 المعين فان حكمته في
 الحادث المعين أنه كان
 محتتما في الازل ثم انقلب
 هكذا فاما الازل فهو حسن
 نقول في كل العالم كذلك
 وان حكمته أنه كان في
 الازل مع أنه لم يجب
 حصوله في الازل كذلك
 هو با وهذا الجواب لا يتم
 على ما ذكرنا من التفسير
 لان الممكنات عندهم
 تسامح قسم يكفي امكانه
 الثاني في ضمان وجود
 عليه من المبدأ من غير

الاعضاء لا يغيرك بغيرك العضل والاصحاب اليد وغيرها ويحرك بحركته القوي أو أن أخرى
 خارجة وتتحرك المادة بحركة القلب كالماء أو غيره ثم تحصل الصورة المتصورة في نفسنا فلذلك لم
 يكن نفس وجود هذه الصورة في نفسنا قدره ولا ارادة بل كانت القدرة فينا عند المبدأ المحرك
 للعنصر وهذه الصورة بحركة ذلك المحرك الذي هو مبدأ القدرة وليس كذلك في واجب
 الوجود فانه ليس بربا من جسم ثابت القوي في أطرافها فكانت القدرة والارادة والعلم والذات منه
 واحدا (واذا قيل له) لم يرد به إلا أنه عالم بما يفيض منه الوجود الذي متى فعله فانما هي هو
 الفعل الذي لا يترك فيكون المراد به ذاته مع إضافة الى الأفعال على الوجه الذي ذكرناه لا تحتها فانما الازم
 الاقوتين مختلفتين بنمط هتما الادراك والفعل فحياته عن ذاته أيضا (واذا قيل له جواد) فغناه الله
 بفيضه الكلي لا نفرض بجمع اليه والوجود يتم بشيئين أحدهما أن يكون لهم علم فائدة فيواجهه
 منه فليس من يجب شيئا من هو مستغن عنه لا يوصف بالوجود الثاني أن لا يحتاج الجواد الى الجود
 فيكون اقتداسه لحاجته نفسه هو كل من يجد ليدفع أو ينفي عليه أو يخلص من مذمة فهو مستغن
 وليس بمجرد ادعاء الجود الحقيقي لله تعالى فانه ليس ينبغي به خلاصا عن ذم ولا كمالا مستفادا عن مدح فيكون
 الجواد دائما منشأ من جوده مع إضافة الى الفعل وسلب للفرض فلا يؤدي الى الكثرة في ذاته (واذا قيل
 خير بعض) فاما أن يراد به وجوده بشارع النفس وأماكن الدم فان الشر لا ذات له بل يرجع الى عدم
 حيزه أو عدم صلاح حال الجوهر والا فالوجود من حيث الله وجوده غير جسم هذا الاسم الى السلب
 لا يمكن النفس والشر وقد خالفه غيرنا هو يجب لظلم الاشياء والاول مبدأ النظام كل شيء فهو خير
 ويكون الاسم دال على الوجود مع توقع إضافة (واذا قيل واجب الوجود) فغناه هذا الوجود مع
 سلبه لوجوده وحالة علمه لعدمه أو ذواتا (واذا قيل عاشق ومعتق ولذئذ ولملت) فغناه ان
 كل جمال وهو كمال فهو محسوب ومعتق في كماله ولا معنى لهذه الادراك الكمال الملائم ومن
 عرف كمال نفسه في حاطته بالمعلومات لو احاط بها وفي جمال صورته وفي كمال قدرته وقوة أعضائه
 وبالجملة ادراكه محصور كل كمال هو ممكن له لو أمكن أن يتصور ذلك في انساني واحد كان محال كماله
 ومثل ذاته وتمامه تنقص لانه متقدرا لعدمه النقصان فان السرور لا يتم بجزء أو يغني زواله
 (والاول) أنه لم يلا اكل والجمال الا تم اذ كل كمال هو ممكن له وهو مدرك لذلك الكمال
 مع الا من امكان النقصان والزوال والكمال المحاصل له فوق كل كمال له وجه وعشقه لذلك الكمال
 فوق كل احباب وانذاره فوق كل التذليل لانه لذاته اتنا لها التسلية هي أجل من أن يعبر عنها
 بالغة والسرور والطيبة لأن تلك المعاني ليس لها عبارات عندنا فلا بد من الإيجاد في الاستعارة كما
 تسعير لفظ المر يدو المختار والقائل مع القطع بعد ارادته عن ارادتنا بعد قدرته وعلوه عن قدرتنا
 وعلمنا لهدان يستعير عبارة الله فيستعمل غيرها والقصور ان حالته أشرف من أحوال الملائكة
 وأمرى بان يكون مفروطا وحالة الملائكة أشرف من أحوالنا ولم تكن لذة الاقشوش والطن والفرج
 لكان حال الجوارح والجنزير أشرف من حال الملائكة وليس لها ذلة أي لباي من الملائكة المتجردة من
 المادة الا الصرور بانه ربها خصت به من الكمال والجمال الذي لا يحتذى زواله ولكن الذي لا يزال فوق

احتياج الى الامكان الاستعدادى وقسم يحتاج الى استعداد المادة لمصولة منها أو مهالوا القسم الاول متى حي الوجود لا لا
 نقصان في شبهه والمبدأ تام في غايته فلم يفيض عليه من المبدأ وجود لم يترك الجود واما القسم الثاني فهو في الازل غير متين قبول
 الوجود من المبدأ بل يتوقف على استعداد المبدأ تقدم ايجادها في الازل لانها في الجود لان الجود واداة ما ينبغي لمن ينبغي له التوضي ولا
 تعرض وقبل ثم استعداد المادة لوجود الحادث لا يكون ايجادها فاداة ما ينبغي لمن ينبغي حتى يكون تركه لا يبادر ترك الجود (الوجه

الرابع) من وجوده استدلاهم على عدم الاله وان كل حادث مسبوق بالمادة فلم تكن المادة متعذرة لكان كل مادة مسبوقه باخرى
 لاينتهى وزمن التسلسل في المواد المترتبة المتعتمده في الوجود ذلك باطل بالبرهان والاتفاق قالوا ثبت فلما لم هذا المقدار لنا قد عاين
 الله تعالى وان شئت اثبات قدم الاجسام قلنا المادة الاولى المتعذرة التي هي المادة الاولى لا تخضع للصورة الجسمية والتوحيده
 فتكون ان ايضا متعذرين فيلزم قدم ٤٠ الجسم لان الجسم عبارة عن كثير من هذه الثلاثة واذا كان جميع الاجزاء المادية

واصورية للشي قد عدا
 كان ذلك الشيء قد عدا
 بالضرورة وهذا
 الاستدلال موقوف على
 اثبات الحيولى والصورة
 وان الحيولى لا تخضع
 للصورة واثبات ان كل
 حادث مسبوق بالمادة
 فلذلك ما عدا اوله في
 اثبات هذه المقدمات من
 الأدلة وما هو عليه
 من الزيادة والاعمال يظهر
 بهلان دليلهم اما الحيولى
 فزبد وما حجبوا به على
 وجوده وانهم قالوا
 الجسم البسيط اى الذى
 لا مركب من الاجسام
 المختلفة الطباع قائما
 به لا لا مركب من اجزاء
 لا تتجزأ وما في حكمهما من
 الجوهر المتقسم في جهة
 اوف جهتين فقط لا امتناع
 وجودها في الخارج فهو
 متصل في حد ذاته فلو كان
 قائما بذاته وكان حقيقة
 الجسم عبارة عنه لكان
 تفريق الجسم الى حصين
 اعدا ماله بالكلية ايجاد
 آخر عن كنه المبدء
 وذلك لان الجسم المتصل
 في حد ذاته اذا طرأ عليه
 الاتصال وحصل هناك

الذى للثلاثة فان وجود الملائكة التى هي العقول المجردة وجود ممكن في ذاته واجب الوجود بغيره وامكان
 المبدء نوعين فمقتضى فليس شيء برئى عن كل شيء مطلقا سوى الاول وهو المبدء المحض وله الاله والجمال
 الا لاه هو مشرق مشقه غيره اوله بصفته كانه عاقل وقوله عقله غيره اوله بعقله وكل هذا المسمى
 راجعة الى ذاته والى ادراكه لذاته عقله لذاته هو عين ذاته فانه عقل مجرد ترجع الكل الى معنى واحد
 فهذا الطريق تفهم مذهبهم فهذه الامور منقسمة الى ما يجوز واعتقاده فثبت ان الله لا يصلح على اصلهم
 والى ما لا يصلح اعتقاده فثبت قساده وهو عدل المراتب الجسمية في اقسام الكثرة ودعواهم فثبتوا لثبوت
 مجزعين عن اقامة الدليل ولترسم لكل واحد مسئلة على حالها (مسئلة) انتقلت الفلاسفة على
 استعمال اثبات العلم والقدر والارادة لبدء الاول كما انتقلت المجتزعة عليهم وزعموا ان هذه الاسماء وردت
 شرعا ويجوز اطلاقها لغة ولكن ترجع الى ذات واحدة تسمى في وايحيو زانبات صفة زانده على
 ذاته كما يجوز في حقنا ان يكون علمنا وقدرتنا وصفاتنا ذاتها على ذاتنا وزعموا ان ذلك هو جب كثر لان
 هذه الصفات لو طرأت علينا لكان علمنا انما زانده على الذات ان يجتهد ولو قدرت معارفنا وجودنا
 غيرنا فخرج من كوننا ذاتا على الذات بالضرورة وكل شيء اذا طرأ احد على الآخر هو علم
 هذا ليس ذلك وذلك ليس هذا فلو قدرنا ايضا عقل كونهم ما شئنا فاذن لا تخرج هذه الصفات بان
 تكون هذه الصفات مقارنات لاول من ان تكون اشياء سوى الذات فهو حذلق كثر في واجب
 الوجود وهو محال فلذلك الاجماع على نفي الصفات فقال لهم بمرغم استعمال الكثرة من هذا الوجه
 وانهم يخالفون من كافة المسلمين سوى المجتزعة (قال البرهان عليه) فان قوله القائل ان الكثرة محال
 في واجب الوجود مع كون الذات الموصوفة واحدة يرجع الى انه يسهل كثرة الصفات وفيه
 النزاع وليس استعماله معلومة بالضرورة فلا بد من البرهان ولهم سلكان (الاول) قولهم البرهان
 عليه ان كل واحد من الصفات الموصوفة اذا لم يكن هذا ذلك ولذا كان هذا قائما ان يستثنى كل واحد
 عن الآخر وجوده او يفتقر لكل واحد الى الآخر ويستثنى واحد عن الآخر ويحتاج الآخر
 فان فرض كل واحد من صفاتها محال الوجود وهو الانشائية المطلقة وهو محال وامان يحتاج
 كل واحد منهم مالى الاخر فلا يكون واحد منهم ما واجب الوجود ان معنى واجب الوجود ما قوامه
 بذاته وهو مستغن من كل وجه عن غيره فما احتاج الى غيره فلذلك الغير علمته ان اوله في ذلك الغير لا منتزع
 وجوده فلا يكون وجوده من ذاته بل من غيره (وان قيل) احدهما يحتاج دون الآخر الى الذي
 يحتاج حصول الواجب الوجود هو الآخر وهو محال انفسا لا حصولا افتقر الى سبب فؤدى الى ان
 ترتبط ذات واجب الوجود بسبب (والافتراض على هذا ان يقال) المتنازع من هذه الاقسام هو
 القسم الاخر ولكن ابطال القسم الاول وهو الانشائية المطلقة قد بينا انه لا برهان لكم عليه في
 المسئلة التي قبل هذه وانما الالتم بالبناء على نفي الكثرة في هذا المثل وما بعدها فاما ما وقع هذه
 المسئلة كفى نفي هذه المسئلة عليهم ولكن المتنازع ان نقل الذات في قوامه فيحتاج الى الصفات
 والصفة محتاجة الى الموصوف كما في حقيقة تنسيق قولهم ان يحتاج الى غيره لا يكون واجب الوجود فيقال
 ان اردت بواجب الوجود ان ليس له صفة فاعلم قلنا قلنا ذلك هو محال لان يقال كما ان ذات واجب

جسمان لا يكون ذلك المتصل الواحداني بلا فصل باقيا بذاته ضرور ولم يكن هذان القسمان موجودين
 فيه بافصل واللاكن زاندها مفصل بانفصل لا متعصلا في حد ذاته فقد عدا ذلك المتصل الواحد بالكلية ووجدت صلا ان آخر من كتم
 المبدء وهو باطل بالضرورة فثبت ان هناك شيئا آخر مشترك بين المتصل الاول وبين هذين المتصلين باقيا بسببه في الحالين فلا يكون
 التفرق احد اما بالكلية فيكون هرع المتصل الواحد متصلا واحد او مع المتصلين متصلا لا بد ان يكون ذلك في نفسه واحدا

والاخر بعد الاول متصلا ولا متصلا بل هو ذلك تابع لذلك الجوهر المتصل في ذاته فيكون واحدا وحيثه ومتعددا بتعدد متصلا مع اتصاله من متصلا مع تعدده وانفصاله عنه عن بعض واذا كان ذلك الشيء مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المتصل المتعدد متصلا متعددا كان المتصل الواحد والمتعدد متصلا اختصاصا بالاعتناء بالمتنوع فيكون عللا لصل الواحد حال الاتصال والمتصلين حال الانفصال فيكون جوهر الامتناع كون العرض عللا للجوهر وهذا الجوهر الذي هو محل ٤١ الجوهر المتصل في ذاته هو الذي بالمعنى الاول وذلك

الجوهر المتصل بهي صورة جسمية والجسم المطلق مركب منهما (والجواب عنه) بتسليم بطلان الجزء الذي لا ينفصل أن تنفاه الجزء الذي لا ينفصل أو ما في حكمه لا يستلزم أن يكون الجسم الذي يدهى كونه بمسما كالماء متصلا بنفسه بل الازم أحد الأمرين أما كونه متصلا بنفسه كما هو عند الحس فيكون حسا مفردا غير ملتزم من اجسام وما كونه متصلا في تركيبه الى اجسام مفردة فلم لا يجوز أن يكون الجسم الذي نحن بصدده مركبا من اجسام مفردة فانه لا يفتقر الى الوجهة دون الخار جسية فلا يشهد وجود الهيولى (لا يقال) القصة الوجهية في كل جزء من تلك الاجزاء القابلة للانقسام الوجهي فتحدث التقنية يكون طابع كل منهما امرافقا لطابع الآخر وطابع سائر الاجزاء المنفصلة بالفضل لان الكلام في الجسم البسيط فتكون مشاركة امان في الامتناع عن قبول

الوجود قد ينافى له فكذلك صفته قد يمتنع منه ولا نافع لها وان اردت بواجب الوجود ان لا يكون له صفة كالبية فهو ليس بواجب الوجود هي هذا التاويل ولكنه مع هذا قد يمتنع له في الحقيقة لذلك (فان قيل) واجب الوجود المطلق هو الذي ليس له صفة فاعليه ولا فاعلية فاذ سلم ان له صفة كالبية فقد تسلم كونه معلولا (قلنا) تنعيب الذات القابلة له صفة كالبية مع اصطلاح الحكم والادليل لم يدل على ثبوت واجب الوجود بحكم اصطلاح الحكم وانفصاله عن اثباته طرف ينقطع به تسلسل الدليل والمسلولات لم يدل على هذا القدر وقطع التسلسل (قلنا) وقطع التسلسل يمكن بواحدة له صفات قد يمتنع له لافاعل لها كالافاعل لذاته ولكنهما تكون مفرقة في ذاته فافطرح لتفاد واجب الوجود فانه يمكن التنبس فيه فان البرهان لم يدل على قطع التسلسل ولم يدل على غير الربعة فهو غير محتمل (فان قيل) كما يجب قطع التسلسل في الملة الفاعلية يجب قطعه في الفاعلية اذ لا يفرق كل موجود الى محل يقوم فيه وانفصلت الهيولى اصطلاحا من التسلسل كما لا يفرق كل موجود الى محل وانفصلت الملة ايضا الى هذه (قلنا) سلمت فلاحرم قطعه فانها التسلسل ايضا ولان الصفة في ذاتها ليس ذاتها فاعليا بغير ما ذكرا في ذاتها او فاعلا في ذاتها وليس ذاتها في محل فاصفة لا تقطع تسلسل علتها الفاعلية مع الذات اذ لا فاعل لها كالافاعل لذاته بل تزل الذات بهذه الصفة موجودة بلا فاعل لها ولا الصفة (واما الملة الفاعلية) فلم ينقطع تسلسلها الاعلى الذات من ابن البرهان يفتق المحل حتى تنتهي الى الملة والبرهان ليس منقطع الا في قطع التسلسل فكل طريق ممكن قطع التسلسل به فهو وفاء بمعنى البرهان الذي الى واجب الوجود وان اردت بواجب الوجود شيء سوى موجود ليس له صفة فاعلية حتى ينقطع به التسلسل فلا تسلم ان ذلك واجب اصلا ولا هو ما انتص العقل اقول موجود قد يمتنع له الوجود اسم لقبول قد يمتنع موصوف لافاعل لوجوده في ذاته وصفاته جميعا (المسألة الثانية) فلو علم العلم والقدرة في ذاتها داخلين في ماهية ذاتها بل كانا خارجين وانما ثبتت هذه الصفات الاول لم تكن ايضا داخلية في ماهية ذاتها بل هي عارضة الاضافة اليه وان كانا دائما له ورب عارض لا غارق او يكون لازما ماهية وبصير ذلك معقول فانه واذا كان عارضا كان تاما لذاته وكان الذات مضافة فكان معلولا فكيف يكون واجب الوجود وهذا الاول مع تغييره بارة (فنقول) ان عنيتم بكونه تاما لذاته وكون الذات سببا له ان الذات له فاعلية له وانها معقولة لذاته قلنا كذا فان ذلك يلزم علينا بالاضافة الى ذاتها انفسا وتسلسل به له فاعلية لعلنا (وان عنيتم) ان الذات محل وان الصفة لا تقوم بنفسها في غير محل فهذا سلم فليمتنع هذا فبان بمرجعه بالاتباع او العارض او المعلوم او ما ارادنا ان يمتنع المعنى اذ لم يكن المعنى سوى انه قائم بالذات قيام الصفات بالموصوفات ولم يستحيل ان يكون قائما في ذات وهو مع ذلك قد يمتنع لافاعل له فكل ادلتهم فهو بفتح المعنى المارة بتبعته بمحسوسا حائرا وتامسا لازما ومعلولا وان ذلك مستلزم فيقال له ان او بذلك ان له فاعلا فاقس كذلك وان لم يرد به الا انه لافاعل له ولكن له محل هو قائم فيه فله برع هذا المعنى باي عبارة اردت فلا استعمله فيه ووجه ما هو لا يتبع العبارة من وجه آخر فقالوا هذا يؤدي الى ان يكون الاول محتملا الى هذه الصفات فلا يكون غرضا مطلقا الذي المطلق من لا يحتاج الى غيره بذاته وهذا كلام انطوني في غاية الركاكة فان صفات الكمال لا يباين ذات الكمال حتى يقال انه يحتاج الى غيره فاذا

(٦ - تفتت عزالي)

الانتم صال الخار جى اوفى جواز قبوله لان ذلك حكم الامور بالحدة بالماهية والازل باطل قطع ما بين الثاني فكل واحد من تلك الاجسام الصادق قابل للقصة الفلكية فهو بمجسول المطلوب الذي هو اثبات الهيولى (لا يتناول) لا تسلم تفرق الاجزاء في الملة فيكون صفاته في الملة بحيث لا يوجد جزءا متروا فان في الماهية النوعية واثبت مادركيب الماهية المتشابهة الاجزاء في الملة من اجزاء صفاته القصة الفلكية التي في امرها ما يعجز عن في امثاله في هذه المقامات

ثم سلمنا ان انما المجرى الذي لا يجزأ وما في سكة ينزل ان يكون الجسم الذي كونه بطا كانه ملاما لثمة لا واحدا فلا نسلم
 ان ذلك الامر المتد اذا كان كانه اذا لم يكن الجسم تقرب في الجسم اعدا ماله الكلية واجزا الجسمين آخر من كتم العلم (قوله)
 لان الجسم المتصل في حد ذاته اذ اطر اطره لا اتصال وحصل هناك جهة ان لا يكون ذلك المتصل الواحد في الاتصال بمفصل باقيا بذاته
 ولم يكن هذا ان الله ما موجود في نفسه ٤٤ بانصل ان اريد به ان المتصل الواحد في غير ما في مع صفه الواحد والاتصال وان

التي لم يكونا حاصلين
 مع صفه التبدل والاتصال
 فسلم ولا يجدي تفانوا
 اريد ان الذات المعروضة
 للاتصال اولاً لم تنسق
 حال الاتصال والمعرضة
 المعروضة للاتصال لم
 يكن حاصلها فمتوحد
 وهو في الضرورة فيما
 خالف فيه جسم فقير من
 العقل اقير معوهة بل هو
 من قبيل اشتباه
 المراض بالمعرض
 ثم ان سلمنا ذلك لكن
 لا نسلم انه لا يجوز ان
 يكون التفرق في اعدا ما
 للجسم واجزا الجسمين
 آخر من كتم العلم
 وهو في الضرورة معوهة
 كيف وقد ذهب الجميع
 من اساطين القدماء
 كافلاطون وغيره وامان
 الهول لا تفعلون
 الصورة الفاحشة التي
 اتمد عليها اول هولاء
 لو وجدت الهول بدون
 الصورة لكانت حال
 كونه مجردة عن الصورة
 اما ذات وضع اي عشار
 اليها بالاشارة لمصلحة اولاً
 فان كان الاول يلزم ان
 تكون الهول جسمها

كان لم يلزم ولا لزال كاملاً بالعلم والقدرة والحياة فكيف يكون محتاجاً فكيف يجوز ان يصير من ملازمة
 السكالم بالحاجة وهو كونه في الغائيل الكامل من الاحتياج الى كمال فاحتاج الى وجوده صفات السكالم
 لذاته ناقصة فيقال لا معنى لكونه كاملاً الا وجود السكالم لذاته وكذلك لا معنى لكونه غنياً الا وجود
 الصفات المتنافية لاحد لذاته فكيف تنسك صفات السكالم التي هي اتم الالهيية مثل هذه الصفات
 الفظية (فان قيل) اذا اتمت ذاتا وصفة وحلوا لصفة ذاتها فهو تركيب وكل تركيب يحتاج الى
 مركب اولي فليجوز ان يكون اول جسم الاله مركب (قلنا) قول الغافل كل تركيب يحتاج الى مركب
 كقوله كل موجود يحتاج الى موجود في الاله الاول لموجود في الاله ولا وجود في الاله ولا وجود في الاله
 هو موجود قديم ولا في ذاته ولا في صفته ولا في ام صفته بذاته بل هو قديم بلاهة (واما الجسم) فانما لم
 يجزأ ان يكون هو الاول لانه حادث من حيث انه لا يخضع للحوادث (ومن لم يشك في حدوث الجسم)
 يلزمه ان يجوز ان تكون الاله الاولى جسمها كما تنسك معكم بل من بعد كل مصادكهم في هذا المسئلة
 تخيلات ثم انهم لا يتقدمون على رد جميع ما يشبهه الى نفس الذات فانهم انبتوا كونه هالكا يلزمهم ان
 يكون ذلك شراً اذ على مجرد الو وجوده قال لهم تسلمون ان الاول لم يدر ذاته فمفهم من بسط ذلك ومنهم من
 قال لا يمل الاداه (واما الاول) انه والذي ذكره ابن سينا فانه زعم انه يمل الاشياء كما اشوع كل لا يدخل
 تحت الزمان ولا يمل الحزنيات التي وجب تحيد الاطاعة انقراض ذات العالم (فقول) علم الاول
 بوجود كل الارواح والاحداس التي لانها لها عين علمه نفسه او غيره (فان قلتم) انه غيره فقد انتم كثره
 وتقصت القاعده (ان قلتم) انه عينه لم تتميز واعني ان علم الانسان بشيء عين علمه نفسه وعين
 ذاته ومن قال ذلك سغه في عقله وقيل حدثا في الواحد ان يستحيل في اليوم الجمع بين الشيء والاشياء
 والعلم بالشيء الواحد كما لا يشاء واحد السحال ان يتوهم في حاله واحد من وجوده ومعد وما لا يعلم يستحل
 في اليوم ان يتقدم في الانسان نفسه دون علمه بغيره قيل ان علمه بغيره غير علمه بنفسه اذ لو كان هو كمال
 نفسه فغلبه وانما علمه اذ يستعمل ان يكون ز يدوم وجودا وز يدوم وجودا اعني هو بعينه في حالة
 واحدة ولا يستعمل مثل ذلك في العلم بالغير مع العلم بنفسه وكذلك في علم الاول بذاته مع علمه بغيره اذ يمكن
 ان يتوهم وجود واحد هادون اخره اذ ان شيئا من ولا يمكن ان يتوهم وجود ذاته دون وجود ذاته
 فلو كان الكل كذلك لكان هذا التوهم محالاً فكل من اعترف من الفلاسفة بان الاول لا يعرف غير ذاته
 فقد اثبت كثره لا محالة (فان قيل) هو لا يمل الغير الا بعد الاول بل بعلم ذاته مبدل لكل فليزعم العلم بان كل
 الاقسام اثباتا لا يمكن ان يعلم ذاته الا بعد العلم ذاته مقتضى ذاته ولا يمكن ان يعلم ذاته مبدل الغير الا بدخول
 التفرق على طريق العلم في العلم نفسه والازم وان يكون ذاته لا يوزم ذلك لا وجب كثره في ما هي اعزاز
 واغناء عن ان يكون في نفس الذات كثره (الجواب) من وجوه (الاول) ان قولكم ان علم ذاته يعلم ذاته را
 تحكم بل ينبغي ان يعلم وجود ذاته فقط واما العلم بكونه مبدل فبذم على العلم بوجوده لان المبدء مضافة
 للذات ويجوز ان يمل الذات لا يمل اضافته ولو لم تكن المبدءية اضافة لذكرت ذاته وكان له وجود
 ومبدءية وهما شيئان وكما يجوز ان يعرف الانسان ذاته ولا يعلم كونه معلولاً الى ان يعلم ان كونه معلولاً
 اضافة الى العلم وكذلك كونه علمه اضافة الى معلوله فالارام قائم في مجرد قولهم انه يعلم كونه مبدل اذ فيه

أي صورة جسمه لانها الجسم في ادى الرأى لا متنازع المجرى الفرد وما في حكمه وان كان الثاني ولاشك
 أنها قابلة لصوره الجسمية اذ الكلام في هولي الاجسام فاحصلت فيها الصورة الجامعة فاما ان يحصل في جميع الاحازا لا يحصل
 في شي منها او يحصل في بعضها دون بعض والاولان باطلان لان الهولي للصفة على الجمعية الحاملة فيها جسم وكل جسم لا بد له من حيز
 ولا يمكن ان يكون جسم واحد في زمان واحد في مكانين أو أكثر وكذا لا اعتباراً بباطل لان الهولي على ذلك لا يتقدم نسبته الى جميع

الاحياز على السوء فهو كذا نسبة الصور والجمعية فانها تقتضي حصرها على الامور المحسوسة في بعض الاحياز دون بعض تخصيص
بلاخص من (الافعال) يجوز ان يكون هناك صور وتوحيده تحصل في المهيولى مع حلولها في الصور والجمعية في انقصها ما يجوز معين (لانا
نقول) الكلام في المواضع الجزئية كواضع اجزاء الارض فان كل جزء من الغايق موضع جزئي في الصور والنوعية وان عينت موضعا
كليا الا ان نسبتها الى جميع اجزاء ذلك الموضع الكلي على السوء في خصوصها بعضها ٤٣ دون بعض تخصيص بلاخص

(والجواب) انما غننا رانها
غير مشار اليها بالاشارة
المعية (قوله) فاذا احصات
فيها الصورة فاما ان
تخصص في جميع الاحياز
اولا لتخصص في شئ منها او
تخصص في البعض دون
البعض (قلنا) تختار
الاول ولا تلزم لزوم كون
الجسم الواحد في زمان
واحد في مكانين او اكثر
ليجوز ان تكون المهيولى
انفالية عن جميع الصور
هيولى لجميع الاجسام
وايس قبل ثبوت الجمعية
المشقة فالاطار احاطة
ومتعددة حتى يقال ان
حصولها في بعضها دون
بعض تخصيص بلا
تخصيص بل حصول
الاحياز مع حصول
الاماد فهو زمان يحصل
جميع الاماد مع هو وانما
مما يحصل جميع
الاجسام في جميع الاحياز
وتخصيص الانواع لاجيازها
المبينة بسبب صورة
نوعية لخاصة الصور
الجمعية وتخصيصها
باجيازها المعينة (قوله)
الكلام في المساواة
الجزئية لا يفيد شيئا لانه

علم بالذات وبالدئية وهو الاضافة والاضافة غير الذات فالعلم بالاضافة غير العلم بالذات بالدليل الذي
ذكرناه وهو انه لا يمكن ان يتوهم العلم بالذات دون العلم بالذات لان الذات واحدة (الوجه الثاني) ان
قولهم ان الكل معلوم له بالقصد الثاني كلام غير معقول فانه مهما كان علمه محيطا بغيره كما يحيط بذاته
كان له معلومات متعارفان وكان له علم بما هو بعدد المعلوم وتعارفه وجب تعدد العلم اذ قبل احدا المعلومين
الافضل عن الآخر في الوهم فلا يكون العلم باحد هما علم بالآخر اذ لو كان العلم باحد هما علم بالعلم
بالآخر لتهذر تقدير وجود احدهما دون الآخر وليس ثم آخرهما كان الكل واحدا فلما لم يختلف بيان
بغيره بالقصد الثاني ثبتت شعري كلف تقدم هي في الكثرة من يقول انه لا يميز بين علمه
مشاغل ذرية في الصور والافعال الا انه يعرف الكل يتوهم كلى والكيانات المعلومه له لا تتناهي
فيكون العلم المتعارف به عام كثرتها وتوهمه او احدا من كل وجه وقد خالف ابن سينا في هذا غيره من
الفلاسفة الذين ذهبوا الى انه لا يعلم الا نفسه احراز اعراض الكثرة فكيف شركهم في في الكثرة ثم
بانهم في انساب العلم بالذات وما احب ان يقولوا ان الله تعالى لا يعلم شيئا اصلا في الدنيا ولاخرة وانما يعلم
نفسه فقط واما غيره فغيره يعرف ايضا بنفسه وغيره فيكون غيره اشرف منه في العلم فيتركه فاحياه
من هذا المذهب واستنكاف عنه ثم لم يسعي من الامر ارضى في الكثرة من كل وجه وزعم ان علمه
بنفسه وبغيره بل وبجميع الاشياء هو ذاته من غير زيد وهو عين التناقض الذي اصحابنا سائر
الفلاسفة لظهور التناقض فيه في اول النظر فاذا نسي بنقله في من من غير في مذهبه وهكذا
بشمل الله بن من سبيله وظن ان الامور والالهي يستولى على كنهها بنظره وتقبله (فان قيل) اذا
ثبت انه يعرف نفسه بعدد على سبيل الاضافة فانه علم بالاضافة من عرف الابن عرفه معرفة
واحدة وفيه العلم بالاب والابوة لا صورة معرفة فيكون المعلوم بهذا العلم فكذلك هو يعلم ذاته بعد الفرة
فيمجد العلم وان تعدد المعلوم ثم انما قلنا هذا في معلول واحد وانما قلنا اليه ولم يوجب ذلك كثرته قال يادته
فيما لا يوجب حسنه كثرته لا يوجب كثرته وكذلك من يعلم الشيء يعلم علمه بالشيء فانه يعلم بذلك العلم
وكل علم هو علم بنفسه وعلمه في تعدد المعلوم بهذا العلم ويدل عليه ايضا ان كثر من معلومات الله
تعالى لانها في ما هو علمه واحد ولا يصرفه بعلوم لانها في اعدادها فان كان تعدد المعلوم وجب تعدد ذات
المعلم فليكن في ذات الله تعالى علوم لانها في اعدادها وهذا محال (قلنا) مهما كان العلم واحدا من كل
وجه لم تصور تعلقه بعلوم بل يقتضي ذلك كثرته على ما هو وضع الفلاسفة واصطلاحهم في تقدير
الكثرة حتى بالخواص قالوا لو كان الاول ما هو معرفة ما هو وجوده لكان ذلك كثرته فلم يعقلوا شيئا واحدا له
حقيقة ثم يوصف بالوجود بل يزعم ان الوجود مضاف الى الحقيقة وهو غير مقتضى كثرته فقل هذا
الوجه لا يمكن تقدير علم يطلق معلومات كثيرة الاول يلزم فيه نوع كثرته اجل وابلغ من الاذن في تقدير
وجوده مضاف الى ماية (واما العلم بالابن وكذا سائر الصفات) فقه كثرته اذ لا يميز العلم بذات
الابن وذات الاب واما علمه انهما وانما هو الاضافة نعم هذا الثالث ضمن العلمين السابقين اذ هما
من شرطه وضروريه والا فليعلم باماننا في الاضافة في علوم متعددة بعضها مشروط بالعلم

اذا اراد ان المطالب من خصصه كل واحد من الاجزاء المفروضة للمتنصر الكلي واحد او احدى اجزائه (قلنا) تلك الاجزاء
مفروضة في لاهو جوده حتى يكون لها ميز وطلب لاختصاصها باحتيازها مختص وان اراد ان المقصود ان يخصص الاجزاء الحاصلة
بالعلم لاجزائها فذلك يخصص الدليل لعملي اجزاء العناصر الكلية فاللازم من الدليل حيث نذات لا يجوز تعلقه بولي اجزاء العناصر
من الصورة الجمعية والمسمى هو امتناع التعلق بالمطلقا يمكن دفعه ايضا بل يجوز ان يتوهم له لاهو صورة اخرى تخصصها باحد

للموضوع الجزئية أو تنصف الهيولى في حال غورها بالوصف منقضية يقتضي أحدها تخصيصها بأحد الموضوعات الجزئية عند حصول الصورة فيها (فان قيل) الهيولى الموصوفة بتلك الأوصاف ان تخصصت بهيولى معين ومصلحت فيه فوسى غير مفردة وان لم تخصص فنستطيع الأوصاف الى جميع الموضوعات (قلنا) فختار الشئ الثاني ونحن نكون نتجها مع تلك الأوصاف الى جميع الموضوعات واحدة ولم لا يجوز أن يقل تلك الصفات ٤٤ لتخصص الهيولى بوضع ولا تخصصها في موضوع بل تعداها موضوع معين وحصول في موضوع معين حتى اذا انتهت السلسلة الى الصفة الأخيرة تم استبعادها للحصول في موضوع معين مع حصول الصورة الجسمية فيها هذا كله اذا جرت معهم على قانونهم من في الفاعل المختار وأما على أصناف فلا حاجة الى ما ذكر بل نقول في الجسمية انما كانت في الهيولى تخصصت بمميز معين بإرادة الفاعل المختار الذي يوجد الجسمية فيها باختياره (وأما أن كل حادث فهو موصوف بالمادة فله من ذلك طرفين الأول أنهم قالوا كل حادث فهو قبل وجوده ممكن والا لزم الانقلاب وليس الامكان شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو أمر اضافي يكون شئيا بالقياس الى وجوده والأمور الإضافية أعراض والأعراض لا توجد الا في موضوعات مما لا يمكن الحادث قبل وجوده الحادث من محل يتوهمه وليس ذلك المحل نفس ذلك الحادث اذ لا يتصور كونه محلا لتعلق قبل وجود الحادث ولا امر الاتعلق

فذلك ان اذا علم الأول ذاته مضافا الى سائر الاجناس والافواع بكونه مبدأ الحافضات الى أن علم ذاته وأحد اجناس والافواع وان علم اضافته بالمادية الى الاول لا يقل كون الاضافة معلومة له وأما قولهم من علم شئ علم كونه ما لم يخلو من بينه فيكون المعلوم منه دافعا لمواحد فليس كذلك بل يعلم كونه عالميا بل آخر ويتيسر الى علمه قبل علمه ولا يعلمه ولا يتوهمه يتيسر الى غير نهاية بل يتقطع على علم متعلق بمعلومه وهو غافل عن وجود العلم لان وجود المعلوم كالذي يعلم السواد وهو في حال علمه مستغرق النفس بمعلومه الذي هو سواد غافل عن علمه بالسواد وليس ملتفتا اليه فان انتهت الى اعتقالي علم آخر الى أن يتقطع التفتة وأما قولهم ان هذا يتطلب عليكم معلومات الله تعالى فانها غير متناهية وانه لم يترك واحد فنقول نحن نخص في هذا الكتاب خوض المهدى من بل خوض الهامدين المعترضين ولذلك سمينا الكتاب تهاوت الفلاسفة لا تعيد الحق فليس يلزمنا هذا الجواب (فان قيل) انما يلزمك مذهب فرقة معينة من الفرق فاما ما يتناقب على كافة الخلق ويستوى الاقدام في أشكاه فلا يجوز انك ابرادوها الاشكال المتقلب عليك ولا يحسن لاحد من الفرق عنه (قلنا) بل المعصود تجهيزك من دعواكم معرفة حقائق الامور بالاراهين القطعية وتشكيككم في دعواكم بكونها ظاهري مجزئ في الناس من مذهب الى أن حقائق الامور الالهية لا تتأثر بنظر العقل بل ليس في قوة البشر الاطلاع على اولئك قال صاحب الشرع صلوات الله عليه (تفكر وافق خلق الله ولا تفكر وافق ذات الله) فاننا نذكركم على هذه الفرقة المعتمدة صدق الرسول بدليل الميزة المقتضية في قضية العقل على اثبات ذات المرسل المختز من النظر في الصفات بنظر العقل المنسبة صاحب الشرع فيما اتى به من صفات الله تعالى المقتضية اثره في اطلاق العالم والمريدون الفاعل والعي والمنتجة من اطلاق العالم يؤذن المعترضة بالمعترضين ذلك حقيقة وانما انكاركم عليهم بنسبتهم الى الجهل بحال الاراهين ووجه ترتيب القدمات على اشكال القائنات ودعواكم ان نافذ هراء انك بحال عقلية وقد بان مجزئكم وتهاوت مسائلكم وانفضا حكم في دعوى معترفكم وهو المعصود من هذا الدين بان عين يدي أن ابراهين الهيات قاطعة لاراهين الهندسيات (فان قيل) هذا الاشكال انما ياربع في ابن سينا حيث زعم أن الأول يعلم غيره فاما المحققون من الفلاسفة فقد انتفروا على انه لا لهم الانفسه فينبغي هذا الاشكال فنقول ناهيك عن ما يوجب المذهب ولولا انه في غاية الزكاه لما استنكف المتأخرون عن نصرته ونحن ننسبه على وجه التحري فيه فان فيه تفضل معلوله عليه اذ الملك والانسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ومبدأه ويعرف غيره من الاول لا يعرف الانفسه فهو ناقص بالاضافة الى احد الناس فعلا من الملائكة بل المبيعة مع شهورها بنفسه انترف أمورا أخرى وهو اول الشك في ان العلم شريف وان عدمه نقصان فابن قولهم انه عاشق ومعشوق لان له الهاء بالاكل والجمال والتمتع في حال وجوده بسبب الامامة له ولا حقيقة ولا خبر له بما يجري في العالم ولا بما ابرز ذاته ويصدمه وادى نقصان في عالم الله يزيد على هذا (وليذهب العاقل) من طائفة يتحققون في العقول بالزعم من ينتمى آخر قولهم الى أن رب الارباب هو سبب الاسباب لانه له أصلا تجري في العالم واى فرق بينه وبين الميت الا في علمه بنفسه وادى قال في معناه بنفسه مع جهله بشيئ من مذهب متفق صورته في الافتراض عن الاطباء والايضاح (ثم قال في قوله) لم تخصصون عن الكثرة مع اقحام هذه المجازي ايضا (فاننا نقول)

له بالحادث أصلا انما الاتعلق له به أصلا لا بغير كونه محلا لامكانه قطعا ولا امر متعلقا به اذا كان منفصلا علمه عنه ومما ياله في الوجود كالفعل مثلا لان صفة التي لا تنقسم بما ياتيه فحين ان ذلك المحل امره يتصل به اتصالا تاما حتى يصح قيام امكانه وهو المادة (والجواب عنه) ان يقال قولكم كل حادث فهو قبل حدوثه ممكن ان اردتم انه قبل وجوده في الخارج أو في ذهن متصف بالامكان ممنوع (قواكم) والالزام الانقلاب (قلنا) انما يلزم الانقلاب لو كان المحل ثابتا في الجمله ولم ينصف بالامكان حيثما يلزم

اتصاله بالوجوب أو الامتناع لضرورة الحصر وأما إذا لم يكن ثابتا في الذهن ولا في الخارج فلا يلزم من عدم اتصاله بالامكان اتصاله
أما بالوجوب أو الامتناع لأن ثبوت الوصف أو صوف فرع ثبوت الموصوف في نفسه فإذا لم يكن للموصوف ثابتا وجبه من الوجوه
يصح سلب كل واحد من الثلاثة عنه والاختصاص فيها النسبة إلى ما هو ثابت في الجملة (وإن أريد) أنه عند وجوده في الذهن وقبل
وجوده في الخارج يمكن (قلنا) مسلم ولكن حينئذ مكانه قائم بذلك الموجود في الذهن فان ٤٥ الامكان من الاعتبارات العقلية

عليه بذاته عين ذاته أو غيره (فإن قلتم) أنه غير فقد جاءت الكثرة (وإن قلتم) أنه عينه فعلا الفضل بينهم
وبين قائل أن هذا الإنسان بذاته عين ذاته وهو حادثة عقل وجود ذاته في حاله هو قائل غافل عن ذاته ثم
ترول غفلته وينتهى فلا يكون شعور ذاته غير ذاته لا محالة (وإن قلتم) أن الإنسان قد يتخلو عن العلم
بذاته فيطرأ عليه فيكون غير لا محالة (فنعقول) أن الغيرة لا تعرف بالطريق بان والمقاومة فإن عين الشيء
لا يهتز أن يطرأ على الشيء غير الشيء إذا قارن الشيء بصره وهو ولم يخرج عن كونه غيرا فإن كان
الأول لم يزل عالما بذاته لا يدل على أن علمه بذاته غير ذاته ويتبع الوهم بتقدير الذات ثم طرأت الشهور ولو
كان هو الذات عينه لما تصور هذا الوهم (فإن قيل) ذاته عقل وعلم فليس له ذات ثم هي قائمه (قلنا)
الحقا طاهرة في هذا الكلام فإن العلم صفة ومعرض يستدعي موصوفا قولنا القائل هو في ذاته عقل
وعلم كقوله هو قد عرفا رادوه وقائم بنفسه وقول قيل بغيره قولنا القائل في سواد وبياض العلم قائم بنفسه
وفي كونه بربيع وشتاء قائم بنفسه فكذلك كل الاعراض والطريق الذي يستعمل أن تقوم صفات
الاجسام بنفسها دون جسم وغير الصفات بين ذلك الطريق يعلم أن صفات الأحياء من العلم والحياة
والقدرة والارادة أيضا لا تقوم بنفسها وإنما تقوم بذات الحياطة تقوم بذات فيكون حياته بما وكذا
سائر الصفات فأنتم تقولوا سلب الأول سائر الصفات ولا يسلب الحقيقة والمادة حتى يبدو أيضا
القيام بنفسه ودوره إلى صفاتي الاعراض والصفات التي لا تقوم لها بنفسها على أناسين بعده هذا
عجزهم من إقامة القائل على كونه عالما بنفسه وبغيره في مسئلة مقرر (مسألة) في الغافل لو علم أن
الأول لا يجوز أن يشارك غيره في جنس وبقائه متصل وأنه لا يتطرق إليه انقسام في حق العقل بالجنس
والفصل وقلة تفاوت في هذا بنوعا عليه أنه إذا لم يشارك غيره بمعنى جنسي أنه لم يتصل عنه بمعنى جنسي
فيمكن له هذا الخلد يتنظم من الجنس والفصل والآخر كيب في فلاحه وهذا نوع من التركيب
وزعموا أن تقول القائل أنه يساوي المعلوم الأول في كونه موجودا وجوهر رادعه لنفسه وبما ينشئ
آخر لا محالة فلا يس هذا مشاركة في الجنس بل هو مشاركة في لازم عام وقرى بين الجنس والألزام في الحقيقة
وإن لم يفرق على الأمر على ما عرفت في المنطق فإن الجنس الذاتي هو العام المقول في جواب ما هو ويختل
في ماهية الشيء المصدود ويكون مقوما لذاته كقولنا الإنسان حياد داخل في ماهية الإنسان أعني الحيوانية
وكان جنسا كون مولودا ومخلوقا لازم له لا يشاركه عقول لكنه ليس داخل في الماهية وإن كان لازما لها
وبعريف ذلك في المنطق معرفة لا تمارى فيقول زعموا أن الوجود لا يدخل قط في ماهية بل هو صفات إلى
الماهية أما لازما لا يشارك في السماء وأردا بعد أن لم يكن كالاشياء الحادثة فالشاركة في الوجود ليست
مشاركة في الجنس وأما مشاركتها في كونه هالة لغيره كسائر الاعمال فهي مشاركة في إضافة لازمة لا تدخل
أضافا إلى الماهية فإن المبدئية والوجود لا يقوم واحد منهما الذات بل بلزمان الذات بعد تقوم الذات
بأخرهما مائة فليس المشاركة فيه المشاركة في لازم يتبع الذات لازمه لا في جنس ولذلك لا تحد
الاشياء إلا بالقوميات فإن حدثت بالآلزام كان ذلك مرجعا للميز لا لتصور حقيقة الشيء فلا يقال في حد
المتنات التي تساوي زواياها القائمة وإن كان لازما عاما لكل مثل بل يقال أنه لكل محيط بثلاثة
أضلاع وكذلك المشاركة في كونه جوهرًا فإن معنى كونه جوهرًا هو وجوده في موضوع والوجود

هذا المعنى السلي عنه كما عرفت بل لا تنفاه هذا المعنى السلي عنه في نفس الأمر فإزاء انتفاءه أيضا حال وجوده هو باطل (لأننا
تقول) لو كان الامكان عبارة عن مجرد ما ذكر من المعنى السلي لكان المنته حال عدم ثبوته في الذهن يمكننا اتصاله حينئذ بهذا السلب
أن عند انتفائه عن الذهن لا يوصف باقتضاء العدم لأن الاقتضاء عريف ثبوت الموصوف في الجملة فيكون متصفا
بعدم اقتضاء العدم لا عنه الحق اتصاله بعدم اقتضاءه إلى وجوده أيضا فيكون متصفا بعدم اقتضاءه فيلزم أن يكون يمكننا فأنتم (الامكان

ليس هذا الشيء السلي بل هو بالية الوجود والمعدم نظرا الى ذاته وكون هذا السلب لا يلا محلا الشيء الوجودي يعبر عنه بمادام ان
 الشئ اورد في الشفاء تفصيلا وهم انه يتدفع به ما ذكرنا من الجواب وهو ان الامكان انما هو بالقياس الى الوجود والوجود على ضربين
 وجود ذات كوجود الجسم في نفسه ووجوده بالمرض كوجود الجسم بالامكان بالقياس الى الوجود بالمرض فهو
 يكون الشيء بالقياس الى وجوده ٤٦ شئ آخر له او بالقياس الى حيزه ووجوده كوجوده كخارجا بقا الجسم يمكن ان يوجد ايضا او
 يوجد له البياض او قال

ليس يحسن بيان صفات الله امر يابى وهو انه لا في موضوع فلا يعبر عنه بمادام قابل لتأثير السلب اليه
 انما يعبر عنه بغيره موجود في موضوع لم يعبر عنه في المرض وهذا لان من عرف الجوهر بعينه الذي هو
 كالمس له وهو انه موجود لا في موضوع فليس يعرف كونه موجودا فضلا عن ان يعرف انه موضوع
 او لا في موضوع بل معنى قولنا في رسم الجوهر انه الموجود لا في موضوع أى انه قد قسمة ما اذا وجد
 وحد لا في موضوع ولنا معنى به انه موجود بالفعل حالة لا يتحد بدفلس المشاركة في المشاركة في الجنس
 بل المشاركة في مقومات الماهية في المشاركة في الجنس الهوى الى ان تبيين الماهية بعد ما انفصل
 وليس لا اول ماهية سوى الوجود والواجب الوجود والواجب طبيعة حقيقة وما هي في نفسه هو لا
 انبره واذ لم يكن وجود الوجود الاله لم يشترك غير مقرر بنفسه عنه بفصل نرى لم يكن له حد فهذا
 تفهم مذهبهم الكلام على معنى وجهين مطالعة واطال (اما المطالعة) فهي ان يقال هذا الحكمة
 للذهب فمعرفة امتحاله ذلك في حق الاول حتى ينتهي عليه في الانبياء ما ذلك في الثاني يعني ان
 يشترك في شئ بربانية في شئ والذي يقيم ما يشترك به وما يباين به فهو مركب والمركب محال (فتقول) هذا
 النوع من التركيب من أين عرفتم استحالته ولا دليل عليه الا قولهم المحكي عنهم في في الصفات وهو ان
 المركب من الجنس والفصل مجتمع من أجزاء كان مع لواحد من الأجزاء والوجود والوجود دون الآخر
 فهو واجب الوجود دون سائر احواله وان لا يصح الاجزاء دون المجتمع مع الوجود دون الأجزاء فكل
 معلول يحتاج وقد تركه تعالى في الصفات بيان ذلك ليس بعدل قطع التسلسل العلل والبرهان
 لم يدل الاله قطع التسلسل اما المقام التي اخترعوه في لزوم انصاف واجب الوجود بما قبل علمها
 دليل فان كان واجب الوجود ما وصفه وهو ان لا يكون فيه كثرة للاحتجاج في قوامه الى غيره فلا
 دليل اذ على اثبات واجب الوجود وانما دليله على قطع التسلسل فقط وهذا قد عرفنا من صفات
 الصفات وهو في هذا النوع اظهر فان انقسام الشيء الى الجنس والفصل ليس كافيا في انقسام الموصوف الى
 ذات وصفة فان الصفة غير الذات والذات غير الصفة والنوع ليس غير الجنس من كل وجه فلهذا
 ذكرنا النوع فقد ذكرنا الجنس و زادوا اذ ذكرنا الانسان فلنذكر الا الحيوان من زيادة نطق فقول
 القائل ان الانسان هل تستحق عن الحيوانية كقولنا ان الانسان هل تستحق عن نفسها انهم
 انما شئ آخر هذا امدن الكثر من الصفة والموصوف من أى وجه يستحيل أن تقطع تسلسل
 العلل والحوالات على علين احدهما ماهية الموصوف والاخرى ماهية المنصورا وحدهما ماهية العلل والاخرى
 ماهية الاجسام كما لو يكون بينهما ماهية ومعارفة في المعنى كايين الحرارة في محل واحد فانما
 يتباين بالعلم من غير ان تفرض في الحرارة تركيبا جسيما فبعد ما يجب قبل الانفصال بل ان كان فيه
 كثرة فهو نوع كثرة لا قدح في وحدة الذات في أى وجه يستحيل هذا في العلم وبما بين تجزئهم عن
 في المعنى صانين (فان قيل) انما يستحيل هذا من حيث ان ماهية الماهية في الذاتين ان كان شرطان
 وجوب الوجود في شئ ان يوجد لكل واحد وجوبه وجود فلا يتباين وان لم يكن هذا شرط ولا الاخر شرط
 فكل ما لا يشترط في وجوب الوجود وده مستثنى عنه ويتم وجوب الوجود بغيره (ولنا) هذا كما
 ذكرتموه في الصفات وقد تكلمنا على امتثال الجنس في جميع ذلك وانما واجب الوجود قد طرحنا ما

الماء يمكن أن يصير هواء
 والمادة يمكن أن توجد في
 الصورة وجميع هذه
 الامكانات محتاجة الى
 موضوع موجود معها
 وهو محله لا بد أن يوجد
 الشيء حتى يمكن ان يكون
 شيئا آخر وأما ان يكون
 بالقياس الى الوجود بالذات
 فيكون الشيء بالقياس الى
 وجوده في نفسه فلا يخلو
 اما ان يوجد ذلك الشيء في
 موضوع او مادة او مع مادة
 كالبياض والصوره
 والنفس والاشياء هذه
 الامكانات ايضا محتاجة
 الى موضوع يكون حامل
 امكان وجود ذلك الشيء
 لان الممكن بهذه الامكانات
 كان قبل وجوده بمكان
 يوجد لكنه لا يوجد الا
 في غيره كالمرض
 والصوره او مع غيره
 كالنفس فلما يمكن قبل
 حدوثه ان يوجد قائما بغيره
 او مع غيره فلا تصور
 امكان وجوده قائما بغيره
 او مع غيره الا ان يوجد
 ذلك الشيء فانه لو كان
 معدوما لاستحال قيامه به
 او مع ذلك الغير الموجود

مع امكان وجوده بالمرض يكون حامل ذلك الامكان وامان يكون ذلك الشيء
 موجودا في موضوع او مادة او مع مادة بل يكون قائما بنفسه لاعلاقته بشئ من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون
 حادثا لانه لو كان حادثا لكان مسبوبا فاما ان لا يستلزمه الانتقال لمكانه لا يمكن ان يتعلق موضوع دون موضوع فلا علاقته
 بشئ فيلزم ان يكون امكانه جوهره قائما بنفسه وذلك معلوم بالاطلاق لان الجوهر من حيث ماهيته لا يكون متصفا بالغير والامكان

مفاتيح ومفاتيح أن مثل ذلك الشيء لا يكون حادثاً فإنه وإن كان موجوداً كان دائماً للثبات وإن لم يكن موجوداً كان محتجباً بالوجود ولا يخفى عليك أنه لا غائباً عنه وهو موجود بالآخره إلى أن ما لا يكون موجوداً في موضوع أو مادة لا يجوز أن يكون حادثاً لم يكن يمكن أن قبل وجوده وانتاج قيام أمكانه بنفسه وبذلك الحادث قبل وجوده وقد عرفت سابقه (وأضاً) نقائل أن يقول قوله وجميع هذه الأمكانات محتاجة إلى موضوع موجود معها بل (قوله) إذاً لا بد أن يوجد الشيء حتى يمكن أن يكون

شيأ آخر غير مسلم ولم لا يكتفي أمكان الشيء في إمكان أن يكون شيئاً آخر وأى حاجة في ذلك إلى وجوده وما ذكره الحكمي الحققي نصير الدين الطوسي من أن الأمكان وإن كان أمراً عقلياً لكنه متعلق بشئ خارجي فمن حيث تعلقه بالشيء الخارجي يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه فيرد عليه أن الأمكان المتعلق بالشيء الخارجي هو أمكان وجوده في آخر أو مع آخر وأما أمكان وجود الشيء في نفسه فهو لا يتعلق بالشيء الخارجي لخاصة أن يكون الحادث شيئاً لا يتعلق بالشيء الخارجي في نفسه ولا يصح له آلة لاستكمال فلا يشك كونه متعلقاً بالمادة وإن ثبت ما نقل عن الشيخ من أن ما يتعلق له بشئ من الموضوع (والسادة لا يكون حادثاً قد عرفت ضعفه (وأضاً) معنى تعلق الأمكان بالشيء الخارجي هو تعلق إمكان وجوده في ذلك الآخر ولا خلاف في

لاستلزام العقل يدل على واجب الوجود أن لم يكن المراد به موجود اللاحق له قد يجوز أن كان المراد هذا فليترك لفظ واجب الوجود ولينسب من موجود اللاحق له ولا فاعل يستقبل فيما تعدد التباين ولا يقوم دليل في قولهم أن ذلك محال وهو شرط في أن لا يكون له علة فهو ليس فاعلاً له علة له قد سبقنا أنه لا يعمل بكونه لاهله حتى يطلب شرطه أذهو كقول العقل أن السوادية هل هي شرط في كون اللون لوناً فإن كانت شرطاً في كانت الجرعة قال أما في حقيقة فلا يشترط واحد منهما أعني ثبوت حقيقة اللونية في العقل وأما في وجوده فلا يشترط أحدهما لا يثبت أي لا يمكن جنس في الوجود الأول فصل فكذلك من يثبت هاتين وقطع التسلسل لما يقول تباينان فصول واحد الفصل شرط الوجود للاحق له ولكن لاهل التبيين (فان قيل) هذا يجوز في اللون فإنه وجوداً معناه فالماهية في الأداة على الماهية فلا يجوز في واجب الوجود أن ليس له الأجواب الوجود ليس ماهية بصفات الوجود إلى أن كان الفصل السواد وفصل الجرعة لا يشترط اللونية في كونه اللونية إنما يشترط في وجودها الحاصل لاهله فذلك ينبغي أن لا يشترط في الوجود واجب فإن الوجود واجب لأول كالألوانية اللون لا الوجود المعاني إلى اللونية (قائلان) لا نسلم أن له حقيقة موصوفة بالوجود بل ما ينبغي في المسئلة التي بعده وهو قولهم أنه وجوداً ماهية خارجة عن العقول وجميع حاصل الكلام أنهم يؤولون في التشبهة على نفي التركيب الجسمي والفصل ثم يؤولون على نفي الماهية ورأه الوجود فهما البطلان الأخير الذي هو أساس الأساس بطل عليهم الكل وهو يثبتان ضميعة التثوير قسب من بيت المنكوت (المسئلة الثاني الإلزام) وهو أن نقول أن لم يكن الوجود الجوهري بواجباً في جنس الاله ليس مقولاً في جواب ما هو فالاول عدم عقل مجرد كما أن سائر العقول التي هي المبادئ للوجود المعاني باللائكة عندهم التي هي معالوات لأول عقل مجرد عن المواد فهذه الحقيقة تعطلت الأول ومع قولها الأول فإن الوجود الأول أيضاً بسيط لا تركيب في ذاته إلا من حيث لازم وهو ما يشترط في أن كل واحد منهما عقل مجرد عن المادة فهذه حقيقة جنسية فليست العقلة بالجرعة ثالثاً من الإلزام بل هي الماهية وهذه الماهية مشتركة بين الأول وسائر العقول فإن لم تباين ما يشيأ آخر فقد علمت الانتفاء من غير مباينة وانما ينتها قمايه المباينة غير مباينة المشاركة العقلية والمشاركة في الاله شاركة في الحقيقة فإن الأول عقل نفسه وعقل غيره عندهم يرى ذلك من حيث أنه في ذاته عقل مجرد عن المادة وكذا المأمول الأول وهو العقل الأول الذي ادعاه الله من غير واسطة شارك في هذا المعنى والدليل عليه أن العقول التي هي معالوات أنواع مختلفة وانما اشتراكها في العقلة وانما اشتراكها في نفس السوى ذلك وكذلك الأول شارك جميعها في العقلة فهو من نفس القاعدة أو ما يراد بالإنعقاد ليست مقومة لكذا استوكلا معاملة في ذلك في بطل قولهم أن وجود الأول بسيط أي هو وجود بعض ولا ماهية ولا حقيقة بصفات الوجود إليها بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره ولا كلا عليه من وجهين (الأول) الطاعة بالدليل فتقول بغيره في ذلك بالضرورة والنظر وليس بضروري فلا بد من ذكر طريق النظر (فان قيل) أم لو كان له ماهية لكان الوجود معناه إليها وبناها ما ولازما لها ولا تبع معلولي فيكون الوجود الواجب معلولا وهو متناقض فتقول هذا جوع إلى منبج التلبس في الملاقاة لفظ الوجود الواجب فأنشئ له حقيقة وماهية وثبات الحقيقة موجوده أي

أن هذا التعلق لا يستلزم وجود ذلك الآخر بل يكفي إمكان وجوده فليست أم (الطريق الثاني) قالوا يمكن أن كان أمكانه الذاتي كالمكان في فيضان وجوده واجب الوجود لاهله وحده كالمكان العقل الأول أو مع شرط قد كان كالمكان العقل الثاني مثلاً بدوم بدوامه لانه لا يبدل في تمام في ما له لا يتصور في فيضه ولا يخل ذلك ونفرضنا أن أمكانه الذاتي كاف في فيضان الوجوده أو مع ما لم يزل في شخص وجوده في دون حين لم تخلف المعلول عن هلته التامة وإن لم يكن كافياً في فيضان الوجود عليه من البطلان القديم على

شرائط ثلاث حتى تستند الماهية لتقبل الوجود من واجب الوجود فكان مثل هذا الممكن لكاننا أحدها الامكان الذاتي اللازم
لماهيته والثاني الاستعداد الذاتي يحصل له عند وجود شرائط وارتفاع الواقع وتلك الشرائط الحادثة لا بد ان يكون كل منها
مستويا باخره سواء مائلا الى النهاية اذ لم يكن كذلك بل انتهت الى حادث لا يكون مسببا لحادث آخر سواء مائلا الى ان
تكون الماهية التامة لتلك الحوادث قديمة ٤٨ أو مبدءا وعلى الاول يلزم انقلاب الحادث فحقا وهي التي الثانية يكون الاستعداد

بمحدث مسبوقا به هذا
خلف ويجب تلك
الحوادث تحصل حالات
مقربة لتلك الممكن من
الوجود ومغاوطة بالقرب
والبعد وهي الاستعدادات
وتلك الاستعدادات
المغاوطة بالقرب والبعد
لا تكون معدومة لا متناه
البتفاوت بالقرب والبعد
في المبدء وهي موجودة
ولا يجوز ان تكون قائمة
بتلك الممكن لانه لو حد
بعدم بل تكون قائمة
بوجود آخر وذلك
او وجود اما ان يكون
له تعالى ذلك الحادث
بان وجوده اومه أولا
(والثاني) ضروري
الاطلاق فحين الاول وهو
المعنى بالمادة (فان قلت)
لم يجوز ان تكون تلك
الحوادث المقربة لتلك
الممكن الى الوجود امورا
قائمة بنفسها لانها لها
بالحصل أصلا وكون
انحصارها بمحدث دون
حادث بسبب خصوصيات
تلك الحوادث المتعاقبة
الى حكمين من حدود
تلك السلسلة (قلت لانه)
لا يتصور قرب المبدء
من الوجود على مراتب

ليست معدومة متنفذ وجودها من صفات الحيوان اسبو ان يسموه تايما ولا زملا مشاحدا في الاسامي
بمدان يعرف انه لا فاعل له وجود بل لم يزل هذا الوجود قد يعان من غير ملة غالبة فان هنوا التابع
المعول انه ملة غالبة فليس كذلك وان عذابه غير ملة فهو مسلم ولا استعمال فيه اذ الدليل لم يبدل الا هل
قطع تسلسل الملل وقطع حقيقة وجود ملة ثابتة ممكن فليس يحتاج فيه الى طلب الماهية (فان)
قلت) فتكون الماهية سببا للوجود الذي هو تابع له فيكون الوجود معلولا ومفعولا (قلنا) الماهية
في الاشياء الحادثة لا تكون سببا للوجود فكيف في القديم ان هنوا السبب الفاعل له وان عنوانه
وجها آخر هو انه لا يستغنى عنه فليكن كذلك فلا حاجة فيه الى الاستحالة في تسلسل الملل فان
انقطع فقد انقضت الاستحالة وما عدا ذلك لم تعرف استحالة فلا بد من برهان على استحالة وكل برهانهم
تفكيكات مبتداه على أخذ لفظ واجب الوجود بمعنى انه لو اوزن وسلم ان القابل قد دل على واجب
الوجود بالتبني الذي وصفوه وليس كذلك كما سبق وهل الجملة دليلهم هذا يرجع الى دليل في المقامات
ونفي الانقسام المجنبي والفصل الاله اعرض واضعف لان هذا اكثر لا يرجع الى مجرد اللفظ
والا فاعقل يتسم ان قد يراه ملة واحدة موجودة وهم يقولون كل ماهية موجودة فمكة كثيرة اذ فيها ماهية
ووجودها غلبة الضلال فان الموجود الواحد ملة بكل حال ولا موجود الاول حقيقة متوفرة وجود
الحقيقة لا يني الوحدة (المسألة الثاني) هو ان نقول وجود الماهية ولا حقيقة غير معقولة وبما نقل
هنا من سلا الا بالاضافة الى الموجود بقدر عدمه فلا نقل وجودا من سلا الا بالاضافة الى حقيقة معينة
لا سيما اذا من ذات واحدة فكيف يتعين واحد متغير عن غيره بالمعنى والاحقيقة فان نفي الماهية نفي
الحقيقة وان نفي حقيقة الموجود لم يقل الوجود فكنهم قالوا بوجود موجود وهو متناقض وبدل
ما به انه لو كان ملة معقولا لجاز ان يكون في المعلوم لا توجد لاحقيقة له بشارك الاول في كونه لاحقيقة
ولما هيته وبديته في ان له ملة الاول لاحقة له فلا لا تصور هذا في المقولات وهل سبب الاله غير
معقول في نفسه وبما لا يقل في نفسه فان بني عليه لا يصره معقولا وما قبل فبان بقدره ملة لا يخرج
عن كونه ملة ولا ينتهي الى هذا الحد فاعلم انهم قد ظنوا انهم يهتزون فيما يقولون فالتبني
كلامهم الى النفي المجرد فان نفي الماهية نفي الحقيقة لا يني مع نفي الحقيقة لا لفظ الوجود ولا معنى له
املاذ لم ينف الماهية (فان قيل) حقيقة انه واجب وهو الماهية (قلنا) ولا معنى للواجب الا نفي
العدم وهو سبب لا يتصور بحقيقة ذات ونفي الماهية من الحقيقة لازم الحقيقة فلتكن الحقيقة معقولة
حتى توصف بانها اذ لا يتصور وجودها فلا معنى للواجب الاله الذي هو ان الوجود انما لا يدل
الوجود فقصبات الكثرة وان لم يزد فكيف يكون هو الماهية والواجب ليس بها محاسن فاما لا يدل
واجبه (مسئلة) في تعذيبهم عن اقامة الدليل على الاول ليس يحسم (فتقول) هذا انما يتقيم لمن
يرى ان الجسم حادث من حيث انه لا يتخلو عن الحوادث وكل حادث فيقدر ان يحدث واما انما اذا
مقتضى جسمه سابقا لاول وجوده مع انه لا يحتاج الى الحوادث فلم يتنع ان يكون الاول جمعا الى الجسم
واما تلك الاقضية وما غيرها (فان قيل) لان الجسم لا يكون الا كونه جسميا الى جزأين بالاكثة
والا الحيوي والصور بالقيمة المعنوية والى اوصاف يختص بها الالهة حتى يبين سائر الاجسام والا

مختلفة غير ملة حال كونه معدوما اذا كان كذلك أمر يتعلق بوجوده اما بان وجوده اومه
وتوارد له حالات غير ملة مية لوجوده هي الماهية بالاستعدادات لان بالقرب لاحقيقة ملة تلك الملة فان المثل هو الذي
يقرب من وجود الملة حقيقة على تلك المراتب هذا انما يتماثل في هذا المقام (والجواب) ان ما ذكره بناء على نفي القادر المختار والقول
بان المبدء امر جيب عام الفعني بالنسبة الى جميع الممكنات فلا يختص به احد من بعض دون بعض الاختلاف استعدادات القوابل

وهو متوحد على المبدأ واعتبارا بفعل ما يشاء بمجرد ارادته من غير سبق استعداد له في الاتساع لم يحصل بحسب تلك الشروط الحادثة
حالاته موجودة مقربة لتلك الممكن من الوجود بل الحاصل قربة تلك الممكن من الوجود ولا يتم أنه موجود في الخارج حتى يحتاج
الى العمل موجود بل هو امر اعتباري لا يتحقق له في الاعيان ويتصف بذلك الممكن حال عدمه في الخارج اذا وجد في الذهن واما اذا لم
يوجد في الذهن ايضا فيختل ذلك ما وصف ولا تصاف وتكون القربة متفاوتا لا يلائل على شئ به ٤٩ في الخارج وكمن معدومات

خارجية تتصف بانها توافقت
ولا تلتزم ايضا لا يتصور
قرب المعلوم من الوجود
على مراتب مختلفة حال
كونه معدوما الا اذا كان
هناك امر يتعلق بوجوده
به بل يحتاج الى العمل هو
قرب المعلوم المتعلق بالمثل
واما ما التعلق له بالمثل
أصلا فهو حال كونه
معدوما في الخارج وفي
الذهن لا يتصف بالقرب
الى الوجود لان ما لا يرتبط
له بوجوده لا يتصف اصافه
بوصف شئ في حقيقة كان
أو اعتبرا واما حال
وجوده في ذهن فغيره
قائم به من غير تعلق بالمثل
أصلا اذ ليس موجودا
في الخارج حتى يحتاج الى
عمل موجود فيه (اذا
عرفت هذا) قلنا جمع الى
ما كنا بصددده وهو الجواب
من استدلالهم الرابع على
قدم العالم (فنقول) أولا
لا نسلم ان كل حادث
مسبق للمادة وما ذكر
من الطرفين على شئ به
فقد عرفت فساد ولا تلتزم
اعتبار وجود المبدأ وما
ذكره وانما القليل عليه
فقد تبين منه ولوسلم

فلا اجسام متساوية في انها اجسام وواجب الوجود واحد لا يقبل التسوية بهذا الوجود (قلنا) وقد ابطنا
هذا عليك وبيننا انه لا دليل ليكم عليه سوى ان المجتمع اذا اختلف بعض أجزائه الى البعض كان معلولا
وقد تكلمنا عليه وبيننا انه اذا لم يمتد قدر موجود لا موجود له لم يمتد قدر مركب لا مركب له وتقدر
موجودات لا معدومات في المد والثنية بنسبة هو على في التركيب وفي التركيب على في الماهية
سوى الوجود وما والا اساس الأخير فقد استأمننا وبيننا فحكمكم فيه (فان قيل) الجسم ان لم تكن له
نفس لا يكون ناهضا وان كان له نفس بنفسه فلا يكون الجسم أولا (قلنا) نفسنا ليست له الوجود
بعدمه لان النفس الفلكية مجردة عن الوجود جسمه ههنا بل هو واحد ان يمتدسوا اجماعا فاذ اجاز وجودها
قد بين جازان لا يكون لها على (فان قيل) كيف اتفق اجتماع النفس والجسم (قلنا) هو كقول القائل
كيف اتفق وجود الاول وقاله اسأل عن حادث تاما ما لم يزل موجودا فلا يقال كيف اتفق فكذلك
الجسم ونفسه اذا لم يزل كل واحد موجودا لم يمتد ان يكونا (فان قيل) لان الجسم من حيث انه
جسم لا يتلقى غيره والنفس المتلقية للجسم لا تتلقى الا واسطة الجسم ولا يكون الجسم واسطة لنفسه في
خلق الاجسام ولا في ابداع النفوس واشياء لا تناسب الاجسام (قلنا) ولم يجوز ان يكون في النفوس
نفس شخص بمخاصة تهيأهم الا ان توجد الاجسام غير الاجسام منها فاصح ان ذلك لا تعرف ضروره ولا
رهان بدل عليه الا انما تشاهد من هذه الاجسام المشاهدة وتوهم المشاهدة لا يدل على الاستحالة فقد
اشهدوا الى الوجود الاول ما لا يضاف الى موجود اصلا لم تشاهده من غيره وتوهم المشاهدة من غيره
لا يدل على استحالته فكذلك في نفس الجسم والجسم (فان قيل) الفلك الاقصى او الشمس او ما قدر
من الاجسام فهو معتقد بقدر يجوز ان يزيد عليه ونفسه منه فيقدر اختصاصه بذلك المقدار الجازي
مخصص بخصه فلا يكون أولا (قلنا) لم تتكبرون على من يقول ان ذلك الجسم يكون على مقدار
يجب ان يكون عليه لنظام الكل ولو كان اسغر منه أو اكبر لم يجوز كما كنتم قلتم المعلوم الاول بقبض
بالجزء الاقصى منه معتدرا بقدر وسائر المقادير بالنسبة الى ذات المعلوم الاول متساوية ولكن نحن
بعض المقادير ليكون النظام متعاقبا فهو حسب المقدار الذي وقع ولم يجوز خلافه فكذلك اذا قدر غير معلول
بل لو انتشر غيره في المعلوم الاول الذي هو عليه المجرم الاقصى ههنا معد التخصيص مثل ارادته مثلا
لم ينقطع السؤال اذ يقال ولم اراد هذا المقدار دون غيره كما ازمع على المسلمين في اضافتهم الاشياء الى
الارادة القدعة وقد قلنا عليهم ذلك في تعيين جهة حركته المملو في تعيين تقاطع القطعين فاذا بانهم
مضطرون الى تحريم تغيير التي هي من مثله في الوقوع على جهة تقبضه بغيره كتنجوز به في الاذفرق بين
أن تشوبه السؤال في نفس التي تميزه في الاختصاص بهذا القصر بين أن توجه في الملة فيقال ولم خصصته
بهذا القدر من مثله فان أمكن دفع الوجود الى غير الملة بان هذا المقدار ليس مثل غيره في النظام مرتبط
به دون غيره أمكن دفع الوجود الى غير نفس التي ولم يفتقر الى ههنا وهذا لا يخرج عنه فان هذا المقدار
المعين الواقع ان كان مثل الذي لم يقع فانه زال متوجه انه كيف ميز التي من مثله خصوصا على أصلهم
وهم يتكبرون الارادة المبرزوات لم يكن مثله فلا شئت الجواز بل يقال وقع كذلك كما قال في الملة بالندعة
بزعهم وليست به النظر في هذا الكلام مما وردناهم من توجيه الوجود في الارادة القدسية فبنا ذلك

(٧ تفاوت غزالي) وجوده انما لا تسلم انها لا تتوحد في الصور حتى يثبت قدم الجسم وما استدلو عليه فقد مره غير تام
الفصل الثالث في ابطال توهم في ابدية العالم والادلة الارسية التي ذكرت في الازلية حار به هنا ايضا باذي تشير وتصرف فيها وكذا
لاجوبه ومتمهدهم في هذه المسئلة ايضا فبنا تلك الشبهة (نظر الاول) ان جمع ما لا يدعنه لا ياري تماي في اتحاد العالم حاصل له في الازل
سائر فلو عدم العالم لكان ما مع بقاء الذات على ما كان عليه في الازل لم يلزم تخلف المعلوم عن الملة ومظاهر الاستحالة أو بدون

بقائه على ما كان عليه في الأول فيلزم تغيره وهو ايضا مستحيل (وجوابه) ان ما ذكره انما هو على تقدير كون البدن موحدا وما اذا كان مختارا فهو زان قال ان من جهة ما لا يتغير في ايجاد العالم تعلق ارادته في الازل بوجوده في الوقت المين وبعد ان تضاء ذلك الوقت لا يبقى حاته التامة فيقدم له لولا لم تغير الواجب لان تغير الوقت الذي هو امر لا يوجب تنبهر (أو قال) من جهة ما لا بد منته في ايجاد العالم وتعلق ارادته فيما الازل ٥٠ بايجاد ما بان ينعز وم التسلسل بناء على ان الفاعل بالاختيار اذا أو حشا

عليهم في نقطة التقاطع - جهة حركة الفلك وتبين به ان من لا يصدق بمحدث الاجسام فلا يقدّر على اقامة دليل على ان الاول ليس بجسم أصلا (مستله) في تغيرهم عن اقامة الدليل على ان العالم ما انما وعلة (فقول) من ذهب الى ان كل جسم فهو حادث لانه لا يتخلو عن الحوادث عقل مذهبهم في قولهم انه يقتضي ما من رة وأما اسم فالا الذي يذهب من مذهب الدهر فهو ان العالم قديم كذلك لاهله ولا صانع واذا علة الحوادث وليس يحدث في العالم جسم ولا يعدم جسم وانما تحدث الصور والاعراض فان الاجسام هي الاله وات وهي تدفع العناصر اربعة التي هي حشوفك القمر واجسامه او موادها قديمة واذا تبدل عليها الصور والامتزاجات والاضافة وتحدث النفوس الانسانية والنباتية فبذلك الحوادث تنتهي علما الى الحركة الدور بقوا الحركة الدور بقدعة ومصدره انفس تدفع فقلت فاذن لاهله العالم ولا مانع لاجسامه بل هو كما هو عليه بل يزل وقد كما كذلك بلاهله افعى الاجسام قدامني قولهم ان هذه الاجسام وجودها ملة وهي قديمة (فان قيل) كل ما لاهله فهو واجب الوجود وقد ذكرنا من صفات واجب الوجود ما تبين به ان الجسم لا يكون واجب الوجود (قلنا) وقد بينا ان هذه صفات واجب الوجود وان البرهان لا يدل الا على قطع السلسلة وقد اتفق عند الدهري في اول الامر ان يقول لاهله الاجسام والصور والاعراض قديمة ملة لبعض البدن تنبهي الحركة الدور وهي بعضها سلب لبعض كما هو مذهب الفلاسفة يتقطع تسلسلها بامور تأمل ما ذكره فاعلم بمزك من يتقدم في الاجسام عن دهرى علة لها ولزلة الدهر والاضافة لاهله اجساما ان تكون واجبة الوجود وهو محال واما ان تكون ممكنة فتكون ممكنة مفتقر الى علة (قلنا) لا يفهم لفظ واجب الوجود ويمكن الوجود فتكون تلبسها مة مة في هاتين العظمتين فالتعدي الى الماهية وهو وني العلة وانما تلبسها مة يقولون هذه الاجسام لها علة مة لاهله فاقول الدهري لاهله علة مة المستنكر اذا هي بالامكان هذا افتقوله وانه واجب وليس يمكن في قولهم ان الجسم لا يمكن ان يكون واجبا فتكم لامل له (فان قيل) لا شكر ان الجسم له اجزاء وان الجلة انما تنقسم بالاجزاء وان الاجزاء تكون سابقة على الذات في الجلة (قلنا) فلتكن كذلك فالجلة تدوم بالاجزاء واجتماعها لاهله الاجزاء والاحتماها بل هي قديمة كذلك بلاهله فاعلم فلا عكمهم وهذا الاعاذ كرويه من لزوم نفي الكثرة من الما جود الاول وقد ابطا عليهم ولا سبل لهم سواء فبان ان من لا يتقدم حدوث الاجسام فلا يصل لا متقدم في الصانع اصلا (مستله) في تبهير من يرى منهم ان الاول يعلم وهو يعلم الانواع والاجناس بنوع كل (فقول) اما الصلوات ما تنحصر عندهم في جود في حادث وقديم ولم يكن عندهم قديم الا في صفاته وكان ما عداها حادثا من جهة بارادة حصلت عندهم متقدمة ضرورية في علمه وان الراديا ضرورية لاد وان يكون معلوما جهته فنوا عليه ان الكل معلوم له لان السكل مراده لاد في حادث بارادة فلا كائن الا في حادث بارادة بل يبقى الاذلة ومهما ثبت انه مرادها علم اراة هو حى بالضرورية وكل حى يعرف غير مقتو بان يعرف ذاته اولى نصار الكل عندهم معلومة نعالى وهو فوايق هذا الطريق بعد ان بان لهم ان بلا حادث انما ناما اتم فاذا عزم ان العالم قديم لم يحدث بارادة في ان عرفتم انه يعرف غير ذاته فلابد من الدليل عليه

ابدا لم ترك الجد الذي هو افضاله جود عليه مة مة له وذلك لا يليق بالجد والاطلاق وجوابه ما سلفنا من منع امتناع ترك الجود (وتقر بالاربع) ان كل ما عدم وجوده فهو ممكن بعد الوجود لاهله الانقلااب ولا يجوز زعم امكانه حيث ينشأ لانه امر اضافي لا يملك المدوم لامتناع قيام الجود باعدم ولا يلائم في ذلك لكن ولا يحتاج به لانه كان منفصلا عن سببها في الوجود فحين قيلمها يتصل با اتصال تام هو الاله وهي مستزمنة

وحاصل ما قلنا هو ان كل ما عدم وجوده فهو ممكن بعد الوجود لاهله الانقلااب ولا يجوز زعم امكانه حيث ينشأ لانه امر اضافي لا يملك المدوم لامتناع قيام الجود باعدم ولا يلائم في ذلك لكن ولا يحتاج به لانه كان منفصلا عن سببها في الوجود فحين قيلمها يتصل با اتصال تام هو الاله وهي مستزمنة

لغيره والمرتب من محضه فلزم وجود العالم من ماضيه معدوماً داخل (وجوابه) ان الامكان امر اعتباري لا يستغنى عنه
 موجود في الخارج وحقه مقاديرها فليست كـ (ونقل عنهم) في هذه المسئلة دليلان آخران (أحدهما) ما نسب الى جالينوس وهو
 أنه قال لو كانت الشمس تقبل الانعدام لكانت بلقها ذبول على طول الزمان ولو كان بلقها هذا ذبولاً لظهر فيها في مدة الارصاد المتوالية التي
 بينها وهو بطولها لو كانت الشمس تقبل الانعدام لظهر فيها ذبول في مدة الارصاد المتوالية ٥١ التي بينهما مدطولة والتالي
 باطل فاقدم منه اما

بطلان التالى فلان الارصاد
 الدالة على مقدارها منذ
 آلاف سنين لم تبدل الا على
 هذا المقدار (وجوابه)
 أن غرض الشريعة القائلة
 بانه لو كانت تقبل الانعدام
 لكان بلقها ذبول ولم
 يجوز أن يعدم بعض
 الاشياء من غير ذبول ولو
 سلمت فلا نسلم الشريعة
 القائلة بانه لو كانت ذبول
 لظهر فيها في مدة الارصاد
 وان كل ما بلقته هاذبول
 لا يلزم أن بلقها في جميع
 الاوقات لجواز أن بلقها
 عند انقضاءها على الانعدام
 والفساد وأما قبل ذلك
 متى في على مقدارها الاول
 ولو سلم لحرقها في جميع
 الاوقات فلم لا يجوز أن
 يكون الذبول في القلعة
 بحيث لا يدرك في تلك
 المدة الطويلة لان مقدارها
 لم يعرف الا بالتقريب فلا
 يدرك تفاوت ما نقص
 بالذبول لقلته (الشافى)
 واظهاره انه شبه كلامية
 لا ظنية كل قائم بنفسه
 يكون وجوده لاقى محمل
 لا يعدم بمدو جوده سواء
 كان قدما أو حاداً لان كل

وحاصل ما ذكره ابن سينا في تحقيق ذلك في ادراك كلامه يرجع الى قنين (الفن الاول) ان الاول موجود
 لافى مادة وكل موجود لافى مادة فهو عقل محض وكل مادى وعقل محض فجميع العقولات مكشوفة
 له فان المانع عن درك الاشياء كلها التعلق بالمادة والاشتغال بها ونفس الادنى مشغولة بتدبير المادة
 اى البدن وذا انقطع شغلها بارتدادها لم يكن قد تدنس بالاشياء البدنية والصفات الزمنية المتعبدية
 اليه من الامور اذ عتبة انكشفت له حقائق العقولات كلها اذ ذلك قضى بان الملائكة كلهم يعرفون
 جميع العقولات ولا يشغولهم شئ لانهم أعضاء عقل مجردة لافى مادة فتقو لمواكبات الاول موجود لافى
 مادة ان كان المعنى بانه ليس بجسم ولا منقطع في جسم بل هو قائم بنفسه من غير تحيز واختصاص بجسم
 فهو سلم في حق قوامه وماده وصفته فهو عقل مجرد فذا اتنى بالعدل ان عتبت العقل انه يعقل سائر
 الاشياء هذا نفس المطلوب وموضع النزاع كيف اخذته في مقدمات قياس المطلوب وان عتبت بغيره
 وهو انه يعقل نفسه فربما علم ان اشياء من الفلاسفة ذلك ولكن يرجع حاصله الى أن ما يعقل نفسه
 به لا غير ما يعقل ولم ادعيت هذا وليس بغير روى وقد انفرد به ابن سينا عن سائر الفلاسفة فكيف ندعه
 ضرور يا وان كان نظراً يا اظهر ان عليه (ما قيل) لان المانع من درك الاشياء بالمادة والمانع (فتقول)
 نسلم انها مانع ولا ندع انها المانع فقط ونستعمل قياسهم على شكل القياس الشرطى وهو ان قال ان كان
 هذا فى المادة فهو لانه لاشياء او كنه ليس فى المادة فاذن يعقل الاشياء هذه المستثناة نقض المقدم
 واستثناه نقض المقدم غير منتج بالانتهى وهو كقول القائل ان كان هذا انساناً فهو حيوان ولكنه ليس
 بانسان فاذن ليس بحيوان فهذا لا يلزم اذ لا يكون انساناً لو كان قدما فيكون حيواناً نعم استثناه
 نقض المقدم ينتج نقض التالى على ما ذكر في الملة طى بشرط وهو ثبوت انما كس التالى على المقدم
 وذلك بالمعنى وهو كونه علم ان كانت الشمس طالعة فانها موجودة لم يكن الشمس ليست طالعة فانها
 غير موجودة لان وجودها لا يلبس سوى طلوع الشمس فكان أحد هاتين كسائى الاخرى بان هذه
 الاوضاع والافعال فهم فى كتاب معيار العلم الذى صنفناه مضموماً الى هذا الكتاب (ما قيل) فمن
 يدعى انما كس وهو ان المانع محصور فى المادة لا مانع وما (قلنا) وهذا كقول الدليل على (الفن
 الثانى) قوله وانما لم نقل ان الاول مدخل فى الاحداث وان الكل حادث حدوثاً زمانياً فانا نقول انه فعله
 وقد وجدته لاننا لم نزل بصفة الفاعلين فلم نزل فاعلاً لا ينفارق غيرنا الا بالمقدار وأما فى أصل الفعل
 فلا وادوا يجب كون الفاعل عالماً بالاتفاق لفعله فاكل عندنا من فعله (والجواب) من وجهين (أحدهما)
 ان الفعل قسماً ارادى كعمل الحيوان والانسان وطبيعى كعمل الشمس فى الاضواء والنفار فى التسخين
 والماء فى التبريد وانما يلزم العلم بالفعل فى الفعل الارادى كالى الصناعات البشرية فاما الفعل الطبيعى فلا
 وعندكم ان الله تعالى فعل العلم بطريق الزموم من العلم بطريق الاضطراب بطريق الارادة والاخذى
 بل لزم ان كل بذاته النور بالشمس وكذا لا قدرة للشمس على كس النور ولا قدرة على كس التسخين
 ولا قدرة لآل على الكس من افقائه تعالى من قولهم علوا كبيرا وهذا النمط وان هو فى تسمية فعلاً
 فلا تنفى هذا الفعل أصلاً (ما قيل) بين الامر بغيره وهو ان مدو والكل من ذاته بسببه
 بالكل فتمثيل النظام المكلى وسبب فيض الكلى ولله بدله سوى العلم بالكل والعلم بالكل عين ذاته

ما يعدم بهما وجوده فلا بد أن يكون له سبب يعدم لان اختصاصه عنه بذلك الوقت المقدر دون ماقبله أو بعدد وقت لا يؤثر لكان
 الممكن واقعا لا يؤثر وهو ضرورى الاشياء وذلك السبب لا يجوز أن يكون نفسه لان ذاته لو كانت مفتتحة لعمده لوجب أن لا توجد
 ابتداء لان ما يقتضيه ذات الشئ من حيث هو لا يمكن مفارقتها ولا طرده كاذب المانع لعمد ان انقضاءه بلعالم بلقها فله الى
 لاف محمل في عدم العلم وقتي يعدم انقضاءه بلقها في نفسه لان الفاعل ليس امر من شأه الا وجوده حتى يقد رخلقه ولو سلم في يعدم بنفسه

من غير عدم ولو كان كذلك لم يوجد ابتداء لاقتضائه عنده وأيضاً لو خاق في ذات العالم بأن يحمل فيه كان محتملاً ولو في لحظة فلا يكون ضد له فلا يقضي له لو خاق في ذات العالم ولو في محل فن أبن مصداق وجوده وجود العلم وأيضاً التضاد حاصل من الجنائين وكل واحد منهما قابل للمدم فليس انتفاؤه بذلك الضد أولى من انتفاذه ذلك الضد ولا زال الشرطه لأن انتقال الكلام إلى ذلك الشرط الزائل فيكون زواله أيضاً زوال الشرطه ٥٢ وهو علمنا لزوم وجود أمر غير متناهية بعضها شرط لبعض (لأبطل) هذا الابدع ما ذهب إليه

الأشاعرة من أن الأمراض لا تبقى زمانين ومن جعلها ما هو شرط بقاء الجواهر لا وجودها فإذا لم يضاف الله تعالى ذلك المرض بعد فأنه بنفسه تعدد الأجسام أيضاً لا المناهضة شاهدة بقاء الأمراض فأنكار بقاءها قدح في الضروريات فلا حاجة إلى دليل لفسه ولا إرادة القديم المختار له إذا لم يكن مراد القدم ثم صابر بما فقد تغير ولم أن لا يكون المبدأ القديم وإرادته على نفس واحدة في جميع الاحوال ولو أن الفاعل بالإرادة لا بد له من أثر يصرفه والعزم في محض لا يصلح أثره بل ولا للعامل أصلاً (وأجيب) بمنع أن السبب لا يكون نفسه (قوله) لأن ذاته لو اقتضت عدمه لم يوجد ابتداء) ممنوع لجواز اقتضائه عدمه في زمان بشرط وجوده في زمان سابق عليه واستحالته ممنوعة ولو سلم فلا نسلم أنه لا يجوز طرؤ ضده (قوله) أولاً الفناء ليس أمراً قد خلقه (قلنا)

لأنه يمكن له علم بالكل ما وجدته الكل بخلاف النور من الشمس (قلنا) وفي هذا خالفنا أخوانك فانهم قالوا ذاته تعالى ذات لزومها الكل على ترتيبه بالطبع والاضطرار لأن حيث الله عالم بما أفاضل لهذا المذهب مما وافقهم على نفي الإرادة وكالم بشرط علم الشمس بالنور لزوم التوريل ببقائها النور ضرورة قلته وذلك في الأول ولا مانع منه (الوجه الثاني) هو أنه إن سلم أن صدور الشيء من الفاعل يقتضي العلم أيضاً بالصدر فتدبر فعل الله واحد وهو المعلوم الأول الذي هو عقل بسيط فينبغي أن لا يكون عالماً بالآلة والمعلوم الأول يكون عالماً أيضاً بصدوره من غير قطع فان الكل لم يوجد من الله تعالى دفعة بل بالوساطة والتدرج والقرزم فإذ يصدرها بصدورته لا ينبغي أن يكون ما هو له ولم يصدورته الاثني واحد بل هذا لازم في الفعل الإرادي فكيف في الطبيعي فان حركة الحر من فوق جسد قد تكون بصر لما ارادى وجب العلم باصل الحركة ولا وجب العلم بآلياتها من واسطته من مصادمه وكسر غيره فهذا أيضاً لا جواب عنه (فان قيل) فلو قضيت له بالعرف الانفصال كان ذلك في غاية الشناعة فان غيره يعرف نفسه ويصرف غيره فيكون في الشرف فوقه وكيف يكون المعلوم أشرف من العلة (قلنا) فهذه الشناعة لازمة من مقالة الفلاسفة في نفي الإرادة وفي حدوث العالم فوجب ارتكابها كما ارتكب سائر الفلاسفة وألجب ترك الفلسفة والاعتراف بأن العالم حادث بالإرادة (ثم قال) ثم تنكر على من قال من الفلاسفة أن ذلك ليس بزيادة مشرف فإن الله لو احتاج إلى غيره لم يستغنى عنه كما لا بد له في ذاته كأمرو والآنسان يشرف بالاعتقالات ما لم يطلع على مصالحه في العوالم في الدنيا والآخرة وما لا يتكلم ذاته المظلمة الناقصة وكذلك سائر المخلوقات وأما ذات الله فتقتضيه من التكبير بل لو قدر له علم بكل به كان ذاته من حيث ذاته ناقصة وهذا كان في السمع والبصر في العلم بالجزئيات الفاضلة تحت الزمان فانك وافقت سائر الفلاسفة بأن الله تعالى منزّه عنه وإن التغيرات الدخلة في الزمان المنتظمة إلى ما كان ويكون لا يعرفه الأول لأن ذاتك وحسب تفسيره في ذاته وأنت لم تكن في سلبك ذاته نقصان بل هو كمال وإنما النقصان في الحواس والمخاطبة إليها ولو لا نقصان الأولى لما احتاج إلى حواس لتعرفه في شمره في تغيره وكذلك العلم بالحوادث الجزئية زعم أنه نقصان فإذا كانت تعرف الحوادث كلها وتذكر المحسوسات كلها والأول لا يعرف شيئاً من الجزئيات ولا يدرك شيئاً من المحسوسات ولو لا كون ذلك نقصاناً فالعلم بالكلية العقلية أيضاً يجوز أن يشترطه ولا يشترطه ولا يكون فيه نقصان أيضاً وهذا لا يخرج منه فمستلحق في تعجزهم عن إقامة الدليل على أن الأول يعرف ذاته أيضاً (فتقول) المسلمون لما عرفوا حدوث العالم بإرادته أدلوا بالإرادة على العلم ثم بالأدلة والعلم جميعاً على الحياة ثم بالحياة على أن كل من يشعر بنفسه وهو حي يعرف أيضاً ذاته فكان هذا منهم مفعولاً في غاية العناء ثم ما أنتم فإذا نفيت الإرادة والاحداث وزعمتم أنما يصدر منكم يصدر بلزوم على سبيل الضرورة والطبع فما يصدق انتسكون ذاته ذاتاً من شأنه أن يوجد منها المعلوم الأول ليعطى ثم يلزم من المعلوم الأول المعلوم الثاني العلم بترتيب الموجودات ولكن مع ذلك لا يشعر بذاته كالعلم بأن من منها السورة والشمس يلزم منها النور ولا يشعر بأحد منهما ذاته كما لا يعرف غيره بل يعرف ذاته ويعرف ما يصدر عنه يعرف غيره وقد بينا من هذه جهة أنه لا يعرف غيره والزمان من خالفه في ذلك موافقهم بحكم وضعهم وإذا لم يعرف غيره

الم المقصود منه بهذا المرض بالفناء في مجرد كونه متناهي الفناء لأن ذلك الضد هو نفس الفناء (قوله) ثانياً فإذا لم يدم بنفسه (قلنا) قد عرفت جوابه وقوله ثانياً لو خاق في ذات العالم كان محتملاً ولو في لحظة فلا يكون ضد له فقلنا ليس المراد بالعدم ما هو الصالح حتى يمنع الاحتجاج ولو في لحظة بل ما يتناقض البناء (وقوله) التضاد حاصل من الجنائين فليس انتفاؤه بذلك الضد أولى من انتفاذه ذلك الضد (قلنا) ممنوع لجواز أن يكون انتفاؤه بضده أولى بقراب الضد من السبب عليه منه (وفيه نظر) لأن كل يمكن

وجود لا بد له من خيب يقارنه في الوجود وجوده و زواله فلهما في مقارعة السبب سواء لا معنى له بعد أحدهما من
 لسبب وقرب الآخر منه وان اراد السبب المذهب ان يقر به بعد قوة السبب وصفه ضروري وليس له ان لا يجوز ان يكون
 لسبب طر والاضد فلا نسلم انه لا يجوز ان يكون زوال الشرط (قوله) لا تنتقل الكلام الى في زوال التسلسل (قلنا) منوع ولم لا يجوز
 ان يكون ذلك الشرط الزائل عرضا لا بعينه من اعراض متعددة من الاعراض التي ٥٣ لا تبقى بذاتها كدورات معدودة من

لم يعد ان لا يعرف نفسه (فان قيل) كل من لا يعرف نفسه فهو ميت وكيف يكون الاول ميتا (قلت)
 نقدرك ذلك على مساق مذهبك اذ لا فصل بينك وبين من قال كل من لا يفعل بارادة وقدره واختيار
 ولا يصح ولا يصير فهو ميت ومن لا يعرف نفسه فهو ميت فان جاز ان يكون الاول خاليا من هذه
 الصفات كما هي حادثة الى ان لا يعرف ذاته فان عادوا الى ان كل ربي من المادة عقل بذاته ففعل
 نفسه فقد برهنا ان ذلك محكم لا رها عن عليه (فان قيل) البرهان عليه ان الموجود ينقسم الى حي وإلى ميت
 وان الحي اقدم واشرف من الميت والاوّل اقدم واشرف فليكن حيا وكل حي بشروطه اذ لا فصل بين ان يكون
 في معلولة الحى وهو لا يكون حيا (قلنا) هذه طلمات (فاننا نقول) لم يستعمل ان يلزم من لا يعرف نفسه
 من يعرف نفسه بالوساطة الكثيرة أو بغير واسطة فان كان الخليل ذلك كون المعلوم اشرف من المله
 فلم يستعمل ان يكون المعلوم اشرف من المله وليس هذا بديهي بل يتشكك وان شرفه فان وجود
 الكل تابع لذاته لا في علمه (الدليل عليه) ان خبره يعرفه اشياء سوى ذاته ويرى ويصير وهو لا يرى
 ولا يصير ولو كان قائل بالموجود ينقسم الى البصر والاعى والعالم والجاهل فليكن البصر اقدم وليكن
 الاول يصير او عالم بالاشياء لكنكم تشكرون ذلك وتقولون ليس الشرف في البصر والعلم بالاشياء بل
 في الاستغناء عن البصر والعلم وكون الذات بحيث يوجد منه الكل الذي فيه العلم وهو ذو الابعاد
 وكذلك لا شرف في معرفة الذات فيكونه مبدأ الدورات المعروفة وهذا شرف مخصوص به فبالضرورة
 يضطرر الى ان يفي علمه ايضا بذاته لا بد له على شيء من ذلك سوى الارادة ولا بد له على الارادة سوى
 حدوث العالم وبهذا ذلك بقية هذا كله على من يأخذ هذه الامور من نظار النقل لمجيب ما ذكره
 من صفات الاول اوفيه ولا يلزم عليه الاخمينات وتونون تشكك الفقهاء انتهى في الفتنات ولا غرو
 لو حار العقل في الصفات الالهية ولا يحجب انما الهيم من فهمهم بانفسهم وبآياتهم ومن اعتقادهم انهم
 عرفوا هذه الامور ومعرفة تيقنه مع ما فيها من الخط والخل (مسئلة) في ابطال قولهم ان الله تعالى
 عن قولهم لا يعلم الجزئيات المتعددة بانقسام الامان الى الان والى ما كانوا يكون وقد اتفقوا على ذلك
 وان من ذهب عنهم الى انه لا يعلم ان نفسه فلا يخفى هذا من مذهبه ومن ذهب منهم الى انه يعلم غير وهو
 الذي اختاره ابن سينا فقد زعم انه يعلم الاشياء كلها كما لا يدخل تحت الزمان ولا يخلف بالماضي
 والمستقبل والان يوع ذلك زعم انه لا يرب من علمه متفائل خذ في السموات ولا في الارض الا انه يعلم
 الجزئيات بنوع كلي ولا بد الا من فهم مذهبهم ثم الاشارة بالاعتراض وتبيين هذا المثال وهران
 الشمس مثلا تنكشف بعد ان لم تكن متكشفة ثم يخفى فيحصل لها ثلاثة احوال اعنى الكسوف فحالة
 هو فيها معدوم متظفر الوجود ادى سيكون وحالة هو فيها موجود اى هو كان ومالة ثالثة هو فيها معدوم
 ولكنه كان من قبل (ولنا ما زعمناه احوال الثلاثة علوم مختلفة) فاننا لم اولان الكسوف معدوم
 وسيكون وثانيا انه كان وثالثته ان كان وبس كائنا الان وهذه العلوم الثلاثة مختلفة ومتغايرة
 على المحل وحب تغير الذات المالة فانه لو علم بعد الانه لان الكسوف موجودا لان كان جهلا لا علما
 ولو لم يندو جوده انه معدوم كان حاله انقص هذه لا تقوم مقام بعض فزعموا ان الله تعالى لا يختلف
 حاله في هذه الاحوال الثلاثة فانه يردى الى التثنية وما لم يختلف حاله لم يتصور ان يعلم هذه الامور الثلاثة

الحركات مثلا ان يكون كل
 واحد من تلك الاعراض
 المتعددة بذاته عن الآخر
 فستتم وجود ذلك الشيء
 باستمرار شرطه مادام
 تتبادل تلك الاعراض فاذا
 انتهت الى ما لا بد له عنه
 كالدورة الاخيرة من تلك
 الدورات المتعددة فقد
 زال ما هو الشرط وزال
 ما هو المتر و به (فان
 قيل) ما ذكرنا في بعض
 الامور التي لا تقوم تلك
 الحركات بها وامامنا
 قامت به تلك الحركة فلا
 يجوز ان تستمر طرعا لان
 الحركة موقوفة في وجودها
 على محلها فلا شرط لمحلها
 به الزم الدور (فهذا
 الجواب) انما يدفع امتناع
 القدم عن بعض الامور
 القائمة بنفسها عن جميعها
 (قلنا) لا نسلم لزوم
 الدوراد احتياج تلك
 الاعراض المتبادلة الى
 محلها في وجودها لا في
 بقائها لعدم بقائها واحتياج
 محلها اليها في بقائها لا في
 وجودها ثم ان سلنا
 بطلان جميع ما ذكر قلنا
 السبب لعدم ارادة
 الفاعل المختار (قوله) أولا

انما يكن مریدا اولاً ثم صار مریدا فقد تغير (قلنا) الارادة واحدة ولها تعلقات متعددة بحسب تعلقات المرات فاللزام تقصير في التعلق
 لاف الصفة المدعى بالاستحالة فله وانما يجوز ان تكون الارادة في الازل مرة لتقوم جوده في وقت وبعدمه في وقت احولا يلزم التغير
 امسلا وقوله ثانيا الفاعل بالارادة لا بد له من اثر يصدر عنه والعدم من محض لا يصح ان له (قلنا) لا نسلم ان عدم التعدد لا يصلح ان
 يكون اثر الفاعل المختار وانما ذلك في عدم المستمر واما عدم الحادث فتدعيه وان يكون اثر المجوز ان يكون خفيضا بدماء له وجهد

وأما معنى استناد العلم إلى كرامة إلهي أو قديرة أو علمي في كرامته بالوجود فظهر بحسب الوجه ودلالة أن العلم قد فسد في العلم لا في العلم
منقوض بالأعراض والصورة الحادثة في المواد فظننا بتدعيمها فنأقبح حريان الأدليل فيها (لا يقال) لأن العلم هناك أصلا بل نظر أستاذنا
على محالها (لا نقول) لأن العلم قبل ما كان أضدادها، ووجوده في مخالفة ما كان أضدادها ان بقيت على ما كانت عليه من
الوجود بل لم اجتماع الضدين ولا يلزم أن يندمها أو أيضا ٥٤ من الأعراض ما لا يندم كالحركة فأنها لا تضادها بل التخالل بينهما وبين

السكون عندهم من تقابل
المدد والمادة فلا يصح
المدد المذكور فيها
والفصل الرابع في باب
قولهم الواحد الحقيقي
لا صدر عنه إلا الواحد
قالوا الفاضل إذا كان
واحدا في ذاته ولم تكن له
صفة حقيقية ولا اعتبارية
ولم يكن فعله باقية ولا
بشرط وهو المعنى الواحد
من جميع الوجوه لا يجوز
أن يصد عنه أكثر من
واحد وزيادة ما احتوا
عليه هو أن العلم الموحدة
للمعول يجب أن تكون
موجودة قبل المعول فبأنه
بالذات يجب أن تكون
لها خصوصية مع معولها
المعين ليست مع غيره
لولاها لم يكن اقتضاها
هذا المعول أولى من
اقتضاها للمعاد فلا
يصور رصده عنها فإذا
كانت العلم الموحدة ذاتا
بسيطة لا تتكرر فيها وجه
من الوجوه فلا شك أن
تلك الخصوصية إنما
تكون بحسب الذات لأن
المفروض أن لا دخل في
العلية لتغير الذات البسيطة
التي لا تتكرر فيها وجه من

والعلم يتبع العلم فإذا تغير العلم وتغير العلم فقد تغير العلم لا في العلم ولا في العلم على الله تعالى بحال
ومع هذا زعم أنه يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه ولكن العلم هو يتصف به في الأزل ولا يبدل
يختلف مثل أن يعلم مثلا أن الشمس موجودة وأن القمر موجود وأنهم حصلوا منه بواسطة الملائكة
التي سموها بأصطلاحهم عقولا مجردة ويعلم أنها غير كرات دورية ويعلم أن بين فلكهم ما تقاطعا
على نقطتين هما رأس والنسب وأنهم ما يجتمعان في بعض الأحوال في العقدتين فتكشف الشمس أي
يجعل جرم القمر بينه وبين العين الناظرين فتستقر الشمس عن العين وأنه إذا جازوا العقدتين مثلا
بمقدار كذا أو بوجه من صفات فلكها فتكشف مرة أخرى وأن ذلك لا يكشف يكون في جميعها أو ثلثها أو
نصفها أو اثنين أو ثلاثة أو سبعة أو عشرة وهكذا إلى جميع أحوال الكسوف وعوارضه فلا يربح من علمه
شيء ولكن علمه بهذا قبل الكسوف وحالة الكسوف وبعد الانهلال على وتيرة واحدة لا يختلف ولا يوجب
تغير في ذاته وكذا علمه بجميع الحوادث فأنها تحدث بأسباب وثلاثة الأسباب لها أسباب أخرى
أن تنقسم إلى الحركة الدورية والاهوية وبسبب الحركة الدورية تنقسم الدهوات وبسبب تغير تلك النفس
المتشوقة إلى الله سبحانه وتعالى والملائكة المقرين فالحل ما هو له أي هو ما كشف له أن كشافا واحدا
ممتددا بالزمن في الزمان ومع هذا فحالة الكسوف لا يقال أنه يعلم أن الكسوف موجود الآن ولا يعلم
بعد ذلك أنه انجلى الآن وكل ما يحجب في ترميقه لا إضافة في الزمان فلا يتصور أن يعلم أنه من حب النفس
هذا فيما يتقسم بالزمان وكذا مذهبهم فيما يتقسم بالمادة والكان كما يخص الناس والحياة وأما فلكهم
يقولون لا يعلم عوارضه بدوهم ووجوده وأنما يعلم الإنسان المطلق يعلم كلى ويعلم عوارضه وعوارضه
وأنه ينبغي أن يكون مذهبهم كذا من أعضائها بصفة الطيش وبعضها الكلى وبعضها الإدراك وبعضها
زوج وبعضها فرد وأن قواه ينبغي أن تكون مبسوطة في أجزاءها فليس يعلم كلى ويعلم عوارضه وعوارضه
وباطنه وكل ما هو من لواحقه وصفاته ولوازمه حتى لا يربح من علمه شيء ويعلم كليا فاما شخص زيد
فإنما يتبين من شخص هر والحس لا عقل فان هذا لا يشار إليه بصفة معينة والعقل لا عقل
الجهة المطلقة الكلية والمكان الكلي فاما قولنا هذا وهذا إشارة إلى نسبة خاصة فذلك الحسوس
إلى الحواس بكونه منه على قريب أو بعد أو جهة معينة وذلك يستعمل في حقه وهذه قاعدة ما تهتموها
واستأصولها انشراح بالكتابة إذ مضمونها أن زيدا مثلا أو أطاع الله تعالى أو عصاه لم يكن الله تعالى
يعتد من أحواله لا يعرف زيدا بمنه فله شخص والله حادثه بعد أن لم يكن وإذا لم يعرف
الشخص لم يعرف أحواله وأفعاله بل لا يعلم كثر بدولاسلامه وأنما يعلم كثر الإنسان واسلامه مطلقا
كلا لا بخصوصا بالانحصار بل يلزم أن يقال يتحدث محمد صلى الله عليه وسلم بالنبوة وهو لم يعرف في تلك
الحالة أنه يتحدث بها وكذلك الخاتم كل شيء معين وأنه أقام أن من الناس من يصدى بالنبوة وأن
صدة أولئك كذا وكذا فاما النبي المعين بخصه فلا يعرفه فأن ذلك يعرف بالحس والأحوال الصادرة
منه لا يعرفها إلا الأحوال فتدفع بانقسام الزمان من شخص معين أو بعبارة أخرى أنه لا يتصور
فهذا ما أردنا أن نذكر من نقل مذهبهم وأول من تفهيمه نأتمن من الضائع اللازمة عليه أنما لا نذكر
الآن بحسب ما هو عليه بطلان (ونحاطهم) أن هذه الأحوال لا يمتختلفة واختلافات إذا تماقت على محل

واحد
الوجود فإذا فرض لها معول آخر كانت له بحسب ذاتها
خصوصية معه ليست مع غيره أصلا فلا يمكن أن يكون لها معول آخر والالزام أن تكون خصوصية بحسب ذاتها مع الثاني أيضا
فلا يكون لها مع شيء من المعاولين خصوصية ليست طامع غيره فلا تكون على شيء منها ما خلا (لا يقال) يجوز أن تكون
خصوصية مع المعول الأول بل يجب ذاتها غير خصوصية مع المعول الثاني بحسب أن يكون طامع كل من المعاولين خصوصية ليست طامع

الآخر فتكون عليه لكل منهما (الاعتبار) لما فرض ذات الله واحدة من جميع الوجوه لم يتصور ان يكون بحسب ذاتها خاصية ان
 ترتب عليه ما لتتأثر بل لا في ذات الله من تعدد ولو بحسب الاعتبار في يتصور تعدد الخاصية بحسب ما فيها (وجوابه)
 ان الالزام انه يجب ان يكون له تلك الخاصية مع معلولها المتيقن ليست مع غيره بل الالزام ان تكون لها خصوصية مع كل ما هو معلول
 لها لتكون تلك الخاصية للمعلول لا يكون معلولها اول ما كن اقتضاؤها ٥٥ لمعلولها اول من اقتضاها للمادة او اما

انه يجب ان يكون لها
 خصوصية مع معلولها
 المتيقن لان يكون تلك
 الخاصية مع غير ذلك
 المعلول المتيقن أصلاً فلا
 دلالة عليه وما ذكره من
 ان المعلول لا يمكن اقتضاؤها
 لهذا المعلول اول من
 اقتضاها للمادة ان اراد
 به ان يكون له خصوصية
 الخاصة بالمعلول المتيقن
 يمكن اقتضاؤها لهذا
 المعلول اول من اقتضاها
 للمادة ليس معلولا
 لها فلا يلزم الالزام واذا
 تم ولم يكن لها خصوصية
 مع امسلا وهو ممنوع
 يجوز ان لا يكون لها
 خصوصية مع خصيصه
 ذلك يكون لها خصوصية
 مع امور متعددة مختصة
 بها من جملتها ذلك المعلول
 المتيقن وبهذا يكون
 اقتضاؤها له اول من
 اقتضاها للمادة ليس
 معلولا لها وبهذا يتصور
 ذلك المعلول مع سائر
 معلولاتها دون ما سواها
 وان اراد به ان لا يكون له
 اختصاص بالمعلول المتيقن
 يمكن اقتضاؤها لهذا
 المعلول اول من اقتضاها

واحد او حدث فيه تغير لا محالة فان كان حاله الكسوف عالميا لم يكن كما كان قبله فهو حال العالم وان
 كان عالميا كما كان قبل ذلك كان عالميا لم يكن كما كان قبله فاختلقت حاله فاختلقت حاله فلزم
 التغير اذ لا معنى للتغير الا لاختلاف العالم فان لم يكن شيئا محال فقد تغير من لم يكن له ما به كان ثم
 حصل حاله الوحد وقد تغير وحققوا هذا بان الاحوال ثلاثة حاله هي اضافة محضة ككونك عينا وشمالا فان
 هذا الاربع الى وقت ذاتي هو اضافة محضة فان تغير الذي الذي كان على عينك الى شمالك تغيرت
 اضافة لم يتغير ذاتك محال وهذا تبدل اضافة على الذات وليس تبدل الذات ومن هذا القبيل اذا
 كنت قادرا على تحريك اجسام حاضرة بين يديك فان تعدت الاجسام او اريد به من هذا ان تغير قولك
 الغير برب ولا قدرتك لان القدرة قدرة على تحريك الجسم المطلق ولا على المتيقن فانما هي حيث الله جسم
 فلو تكن اضافة القدرة الى الجسم المتيقن وصفنا انما يابل اضافة محضة فعدمها بوجوب زوال اضافة لا غيرا
 في حال القادر الثالث تغير في الذات وهو ان لا يكون عالميا فعمل او لا يكون قد افرقت هذه التغير وتغير
 المعلوم بوجوب تغير العالم فان حقيقة ذات العلم تدخل فيه الاضافة الى المعلوم انما هي حقيقة العلم المتيقن
 متعلقة بذلك المعلوم المتيقن على ما هو عليه فقلته به في وجه آخر علم آخر بالغير ورة فتعلق به بوجوب
 اختلاف حال العالم ولا يمكن ان يقال ان لذات العالم واحد ان يصير العلم بالكون بدونه علميا لم يكن
 ثم هو يصير علميا لم يكن كذا بعد ان كان علميا لم يكن كذا فعدمها بوجوب زوال اضافة لا غيرا
 اذا اضافة في العلم حقيقة ذات العلم فتبدلها بوجوب تبدل ذات العلم بزم منه التغير وهو محال على الله
 تعالى (والاعتراض) عليه من وجهين (أحدهما) ان يقال من تنكرون في من يقول ان الله تعالى له علم
 واحد بوجوده الكسوف مثلا في وقت معين وذلك العلم قبل وجوده علميا لم يكن وهو منه هذه
 الوجود علميا لم يكن وهو بعينه بعد الانحلال علميا لان اقتضاها وان هذه الاختلافات ترجع الى اضافات
 لا بوجوب تبدل ذات العلم فلا توجد بغير ذات العلم وان ذلك ينزل منزلة اضافة المحض فان
 ما يخص الواحد بكونه على عينك ثم يرجع الى قدامك ثم الى شمالك فتتتابع على الاضافات والتغير
 ذلك انما يخص المتن في وقتها وكذا ينبغي ان تفهم الحال في علم الله تعالى فانما علمه يعلم الاشياء علم
 واحد في الزوال والابد والحال لا يتغير وغرضهم في التغير وهو متعلق عليه (وقولهم) من ضرور رقائقات
 العلم بالكون الان لا يقتضاه بدنه تغير فلس يعلم قمن أين عرفوا ذلك بل لو خلق الله لنا علما بقوم
 ز بدنه عند طلوع الشمس وأدام هذا العلم لم يخلق لنا علما آخر ولا غفلة عن هذا العلم لكننا لم عند
 طلوع الشمس مجرد العلم السابق بقدرته الان وبه ما به قدم من قبل وكان ذلك العلم الواحد الباقي
 كافي في الاطلاع بهذه الاحوال الثلاثة في قومهم ان اضافة الى المعلوم المتيقن حقيقة متغيرة ومهما
 اختلفت الاضافة اختلف الشيء الذي اضافة ذاتية له ومهما حصل الاختلاف وانما هي حقيقة متغيرة ومهما
 التغير فتقول ان مع هذا العلم كمالا علميا لم يكن من الافلافة حيث قال انه لا علم الا لنفسه وان علمه
 بذاته من ذاته لا تعلم الانسان المطلق والمحيوان المطلق والحيوان المطلق وهذه غنم لغات الله
 فالاضافات اليها تختلف لا محالة لا يبلغ العلم الواحد لان يكون علميا بالاختلاف لان المضاف
 مختلف فالاضافة مختلفة والاضافة الى المعلوم ذاتية العلم بوجوب ذلك تعددا واختلافا لا تعددا فقط مع

للمادة مما هو معلول لها فالالزام ملزمة وتطلان التالي ممنوع (ثالثا) قولنا بل كما يقتضي هذا المعلول يقتضي ما هو معلول
 له من علما فبغيره جميع ما هو معلول له بحسب تلك الخاصية (فان قلت) نحن نعلم بالضرورة ان ذات الله اذا كانت واحدة من
 جميع الوجود وكان لها خصوصية متوادة مع امر متعدد كان نسبتهم الى الواحدة لا يكون واحدة من الملة بالنسبة لا تحرب
 بحسب تساوها في جميع الملة لان لا يكون اشياء متعددة بل شيئا واحدا (قلت) تجايز الحقائق المختلفة فيحتاج الى اعتبارها

لهي لا تحتاج في تكثيرها ولا إلى ما في العلة بل العارض لها من العلة الوجود وهو أمر واحد وانما يتباين بتباين القوابل وتتعدد الامور
 به فالعلة لا يلزم من تساويها في جميعها ان تكون العلة ان لا تكون اشياء متعددة (ثم) غماز ان ادفع واحد لا يكون الامور
 مختلفة للحقائق والاحتياج تلك الحقائق في ان يخالف وتباين بعضها عن بعض الى امر واحد وهو جوازها لا التسلسل فلو قصد
 من الواحد الحقيقي افراد نوع واحد ٥٦ ينقض عليها من علته الواحدة تلك الدواير المختلفة للحقائق فلا يميز بينها

عن بعض فلا يكون
 مستعدة (فان قلت) الحكم
 بان الواحد لا يصدر عنه
 الا الواحد بدعي يحتاج
 فيه الى نوع تنبيه لازالة
 ما فيها من الغفلة وانما
 كثرت مدافعة الناس فيه
 لا غفلة لهم معنى الوحدة
 الحقيقية بل انما صكر في
 ضرورة الاحتجاج ليس الا
 تنبها لا قدح فيه المناقشة
 (قلت) هذا الحكم قد
 خالف فيه اهل المل على
 كثرتهم وغاوت طفتهم
 فكيف سمع فيه دعوى
 السلفية وقد نهاهم عن
 الاحتجاج الذي كور ايضا
 بان السلب والاضافات
 اما ان تضل بالوحدة
 الحقيقية او لان كان
 الاول باطل مافروا على
 هذه المسئلة من ان المبدأ
 الاول لا يصح ان يصدر
 عنه امور متعددة لكونه
 سلبا عنه اشياء كثيرة
 فحصل له جهة كثرتها
 الاعتبار فيصعب بها ان يكون
 مصدرا لأمور متعددة وان
 كان الثاني فيجوز ان يكون
 الذات البسيطة باعتبار
 سلب خصوصية مع
 مملو لها ان لا تكون

التمثيل اذا قلنا ان ما يصدر منها من الحفظ والعلم بالحوادث لا يستعد له بل بالجد والعلم بالباطن
 لا يستعد له بالسوادف مما علة فان (ثم هذه الاقوال والاحاس والاورش الكلية لانها لها) وهي
 مختلفة والعلوم المختلفة تنطوي تحت علم واحد ثم ذلك العلم هو ذات العالم من غير مزمذوبت شعري
 كيف يستحيل العقل من نفسه ان يستحيل الاتحاد في العلم بالشيء الواحد المنقطة احواله الى الماضي
 والمستقبل والآن وهو لا يستحيل الاتحاد في العلم بالشيء بجميع الاجناس والاقوال المختلفة والاختلاف
 والاتحاد بين الاجناس والاقوال المتباينة اشده من الاختلاف الواقع بين احوال الشيء الواحد المنقسم
 بان تمام الزمان مادم يجب ذلك تعدد او اختلاف كيف يجب هذا تعدد او اختلاف ومهما ثبت البرهان
 ان اختلاف الزمان دون اختلاف الاجناس والاقوال وان ذلك لم يجب التعدد ولا اختلاف فهذا ايضا
 لا يجب الاختلاف واذا لم يجب الاختلاف جاز الاطماع الكل بعلم واحد دائم في الازل والابد ولا
 يجب ذلك تغرق ذات العالم (العارض الثاني) هو ان يقال وما المانع على امسك من ان يعلم هذه
 الامور الجزئية وان كان يتغير وهل الاعتقاد ان هذا النوع من التغير لا يستحيل عليه كاذب مهمهم
 المتعبر الى ان علومه بالحوادث حادثة وكذا اعتقاد الكرام من عند آخرهم انه محل الحوادث ولم يتكرر
 جاهر اهل الحق عليهم الامور حيث ان التغير لا يخلو عن تغيير وما لا يخلو عن التغير والحوادث فهو
 حادث وليس بقديم وما انتم فذكر ان العالم القديم والله لا يخلو عن التغير واذا قلتم قد سمعتم من افلا
 ماع لم يكن هذا الاعتقاد (فان قيل) انما احاد ذلك لان العلم بالحوادث في ذاته لا يخلو عما ان يحدث من
 حوته او من جهة غيره وباطل ان يحدث منه فاما بيان ان القديم لا يصدر عنه حادث ولا يصير ما لا بعد ان
 لم يكن ما لا يخلو عنه يجب تغيرا وقد قررناه في مسئلة حدوث العالم وان حصل ذلك في ذاته من جهة غيره
 فكيف يكون غيره مفعول او متغيرا الى حتى تتغير احواله على سبيل التغير والاضطرار من جهة غيره
 (فانما) كل واحد من التغيرين غير محال على امسك اما قواكم انه يستحيل ان يصدر من القديم حادث فقد
 اطلناه في تلك المسئلة كيف وعدتمكم به قيل ان يصدر من القديم حادث هو ازل الحوادث فشرط
 استحالة كونه اولها فقد الحوادث ليست لها سبب حادثة الى غير ما به بل تنهى الى واطعة الحركة
 الدورية الى حتى قديمه ونفس الفلك وحياة فانفس الفلك قد وعوا الحركة الدورية وتحدث منها وكل
 جزء من اجزاء الحركة يحدث وينقضي وما بعده متجدد لا محالة فان الحوادث صادرة من القديم عندكم
 وان اذا تشابهت احوال القديم تشابهت احوال الحوادث تشابهه على الدوام فالتشابه احوال الحركة لما ان
 كانت تصدر من قديم متشابه الاحوال فالتشابه في العلوم بالحوادث من هذا القبيل (واما القسم الثاني) وهو
 اذا كانت تصدر في الماضي والماضي فالتشابه في العلوم بالحوادث من هذا القبيل (واما القسم الثاني) وهو
 صدور هذا العلم فيمن غيره (فنقول) ولم يستحيل ذلك عندكم وليس فيه الا ثلاثة امور (احدها) ان التغير
 وقد يتباين ومعه على امسك (والثاني) كون التغير سببا للتغير وهو ليس بحال عندكم فليكن حدوث
 الشيء من الحوادث العلم به كما انكم تقولون تزل الشخص المتولد راها لحدثه قدامه سببا لظهور
 مثل ذلك الشخص في الطلقة الجليدية من الحادثة عند تزلها في المصير في المصير فاذا
 جاز ان يكون حدوث الحوادث دينا لا تطايع الصورة في الحادثة ومعنى الابصار لم يستحيل ان

تلك الخصوصية مع مملوها الآخر وباعتبار سبب اخر خصوصية اخرى مع مملوها المعين الآخر لا تكون
 هذه الخصوصية مع المملو الاول وبصدرها باعتبار تلك الخصوصية ذلك المملو لان من غير لزوم حدوث (بالقول) لا يجوز ان
 تكون خصوصية المملو مع مملوها باعتبار امر يدعي من غير تلك العلة والالزام ان يكون المملو مختلف في وجود المملو وهو باطل
 بالضرورة والاهتمام الذي يتوهم كونه انشروا كعدم التميز لتصارف ببعض التوهم على سبب بشرط بل هي كافية عن شروط

له لمودر وجوده كقوع شعاع الشمس على الثوب للفتار (لا نقول) المطلوب البنية هو ان الفاقل او جدل في الاول ان يكون موجودا في بقية الاول ان كل ما يتوقف عليه وجود شيء لا بد وان يكون موجودا فان العقل لا يتقضى من غير توقف تأثير المؤثر على امره حتى (فان قلت) تختار الشئ الاول وهو ان السلب يحل بالوحدة الحقيقية لانه يقتضي ثبوت المطلوب فثبوت السلب انما يكون باعتبار وجود المطلوب معه وهو بهذا الاعتبار لا يكون واحدا حقيقيا ٥٧ ولا يلزم منه طلاق ما نفى وعلا هذه

الفتادة لان المبدأ الاول

عنه لجميع ما عداه فيقدم عليه فلا يكون في مرتبة

ايجاد المبدأ الاول

لاذنه ولا خارجا لمبدأ

حتى يسلب عنه ويحصل

باعتباره كثرته فكيف

منها الصدور والكثير واما

بعد صدور والمبدأ الاول

فلا نزاع في صدور معلول

آخرون باعتبارها (قلت)

لاننا ان السلب يستدعي

ثبوت المطلوب بل تعقل

السلب يستدعي تسفل

المطلوب واما نفس السلب

أعني انتفاء شيء عن شيء فلا

يستدعي ثبوت المطلوب

أسسلا لافي الذهن ولا في

اخراج فعله يحصل

باعتباره كثرته يكون لبدأ

الاول في مرتبة ايجاد

المبدأ الاول بجهة كثرته

يصلح باعتبارها لان يكون

مصدرا للكثرة فلا يصح

التفرع وقد يجمع لهذا

المطلوب انه لو صدر عن

الواحد الحقيقي (ا) و (ب)

لزم صدق قولنا صدر عنه

(ا) ولم صدر عنه (ا) من

جهة واحدة والله تعالى

لا يخالف في المتناقضين

امسحق الاول فقلنا

بصكون حدوث الحوادث سيما المحصول علم الاول بها فان القوة لتسامر كانتا مستعدة لا دراك ويكون حصول الشخص للثبوت مع ارتداع الحواجز بالمحصل الا ذلك في ذات المبدأ الاول عندكم مستعدة لقبول العلم ويخرج من القوة في القدم بل بوجود ذلك الحادث فان كان فيه تغير القديم فالقديم المتغير عندكم مسحق وان زعمتم ان ذلك يتغير في واجب الوجود فليس لكم على اثبات واجب الوجود دليل الا قطع سلسله العلل والمعلولات كما سبق وقد بينا ان قطع التسلسل يمكن بقديم متغير (والامر الثالث) الذي يتضمنه هذا هو كون القديم متغيرا بغيره وان ذلك هو واجب التغير واستلزامه التغير عليه فقال ولم يتغير عندكم هذا هو ان يكون هو سبب حدوث الحوادث بواسطة ثم يكون حدوث الحوادث سببا لمحصل العلم له وان كان في حصول العلم لنفسه ولكن بالواسطة وقولنا ان ذلك شبه الله خبر فليكن كذلك فانه لا شيء يملك انزعم ان ما صدر من الله تعالى يصدر عن سبيل الزموم والطبع والقدرة له على ان يفعل وهذا انما يشبه نوعا من التسخير وبشيء الى انه كالمنظر فيما صدر عنه (وان قيل) ان ذلك ليس باضطرار لان كماله في ان يكون مبدءا لجميع الاشياء فهذا ليس بخبر فان كماله في ان يعلم جميع الاشياء ولو حصل لنا علم مقارن لكل حادث لكان ذلك كالاتنا لاننا ما نؤمن خبرنا اليك كذلك في حق الله والله اعلم (مسئلة) في تبهيزهم عن اقامة الدليل على ان السماء حيوان معطية لله تعالى خبر متداوله (وقد قالوا) ان السماء حيوان وان له نفسا يمتد الى بدن السماء كنسمة نفوسنا اي ابداننا وكان ابداننا نشترك في الارادة نحو اعراضنا بغير تلك النفس فكذا السموات وان غرض السموات بصرها لدور به عداد قرب السالمين على وجه مستذكره (ومذهبهم في هذه المسئلة) بما لا يشكر امكانه ولا بد في امكانه انه فان الله تعالى قادر على ان يخلق الحياة في كل جسم فضلا عن الجسم متبع من كونه حيا ولا كونه مستندرا فان الشكل المخصوص ليس شرط الحياة اذ الحيوانات مع اختلاف اشكالها مشتركة في قبول الحياة ولو كانت في حيزهم من معرفة ذلك دليل العقل وان هذا ان كان صحيحا فلا طالع عليه الا لا ينما اياه من الله اوجي وقياس العقل ليس يدل عليه نعم لا بعد ان نتعرف مثل ذلك دليل ان وجود الدليل وساعد (ولكننا نقول) ما اوردوه دليلا لا يصلح الا فاذا علم ان ما كان يفيد قطعاعلا (وخبرناهم فيه) ان قالوا السماء حركه وهذه مقدمة محسنة وكل جسم متحرك له حركه وهذه مقدمة عقلية اذ لو كان الجسم بغير حركه لكونه جسما لكان كل جسم متحرك وكل متحرك فان كان يكون متبعين ذات الحركه كالطبيعة في حركه الجبر الى اسفل والارادة في حركه الحيوان مع القدرة واما ان يكون الحركه خارجا لو كان يحرك على طريق التسكر نوع الجبر الى فوق وكل ما بغيره اعني في ذاته فان لا يشتر ذلك اشئ بالحركه ونحن نهيه طبيعة كحركه الجبر الى اسفل واما ان يشعر به ونحن نهيه ارادته ونشأنا فصدرت الحركه بهذه التقسيمات الحاضرة الدائرة بين النبي والانساق اما قسمة واما طبعية واما ارادة به واذا طالع القسما تين الثالث ولا يمكن ان يكون قسما لان الحركه اقامتها من اجسام آخر بغيرك بالارادة او بالقسرو ينتهي الى انها في ارادته وهو ما ثبت في اجسام السموات متحرك بالارادة فقد حصل في النقص فاي فائدة في وضع حركات قسمة به في الآخرة لا بد من الرجوع الى الارادة واما ان يقبل بغيرك بالقسرو الله تعالى هو الحركه بغير واسطة وهو محال

(٨ - تنافت شرابي) واما صدق التنافي فلا يلزم ما صدر عنه (ب) الذي هو غير (ا) صدق انه لم صدر عنه (ا) فيصدق حينئذ انه صدر عنه (ا) ولم صدر عنه (ا) واما انهم من جهة واحدة فلان الكلام في الواحد الحقيقي الذي لا تندرج تحت اصله وهذا الوجه هو الذي كتب الشيخ في النسخ الى تلميذه من غير ان يطلب منه البهتان على هذا السلوب (وجوابه) ان الاتساق انما اصدروا (ب) الذي هو غير (ا) صدق انه لم يصيد (ا) بل اللازم انه صدر عنه ما ليس (ا) وهو لا يتناقض قولنا لم يصيد عنه (ا) وقال الامام الرازي

وجه الله والهب من شئ عرفت على الآلة الصاعدة من القاطع وقلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلب الاشراف عرفت عن استعمالها حتى يقع غلط يحصل منه الصبيان (وقد تقرر هذا الاستدلال) بانه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان (١) و (ب) مثلان حيث انه يجب منه (١) لا يجب منه (ب) لما مر من ان الله لا يجمع مملوؤها للمعن خصوصية لا تكون تلك المخصوصة تنفع مملوؤها الاخر باعتبارها بصدرة ذلك المعلوم ٥٨ المعن فلو وجب عنه (ب) اكان وجوب (ب) عنه من الحيثية التي وجب (١) اذلا

لا توجد حيثية فيسه لان الكلام في الواحد الحقيقي فيلزم التناقض لانه من حيث انه يجب منه (١) وجب (ب) وقد ثبت انه من حيث انه يجب عنه (١) لا يجب (ب) وهو تناقض وقد عرفت انما سبق ما في المقدمة الثالثة ان الله مع مملوؤها المعن خصوصية لا تكون تلك المخصوصة مع مملوؤها الاخر فنذكر (وقد تقرر) بانه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان (١) و (ب) مثلان لزم اجتماع التقيضين لان عدم صدور (١) صادق على صدور (ب) الذي ليس (١) ضرورة عدم صدق صدور (١) على صدور (ب) فلو لم يصدق عدم صدور (١) ايضا لوتشع التقيضان فثبت اجتماع في الواحد الحقيقي صدور (١) وعدم صدور (١) وهما متضادان واذ لم يكن المصدر واحدا حقيقيا كان صدور (١) عنه من جهة وعدم صدوره من جهة اخرى وهذا لا يتفق مع ما عرفت في الواحد الحقيقي

لانه لو تحرك ب من حيث انه جسم وانه خالق لزم ان يصير لكل جسم فلا بد وان تخصص الحركة بصفةها يتبع من غيره من الاجسام وتلك الصفة هي التحرك القريب اما بالارادة او بالطبع ولا يمكن ان يقال ان الله تعالى يحرك بالارادة لان ارادته تناسب الاجسام نسبة واحدة فلا يستعملها الجسم على الخصوص لان ارادته يحركه دون غيره ولا يمكن ان يكون ذلك جزا فان ذلك محال كما سبق في مسئلة حدوث العالم واذا ثبت ان هذا الجسم ينبغي ان يكون فيه صفة هي مبدأ الحركة بطل القسم الاول وهو تقدير الحركة القسرية فينتهي ان يقال هي طبيعية وهو غير ممكن لان الطبيعة مجردة واقطع لا تكون سببا للحركة لان معنى الحركة عروب من مكان وطلب لمكان آخر فاما المكان الذي فيه الجسم ان كان له لا فله فلا يتحرك عنه ولهذا لا يتحرك زق مملو من الهواء على وجه الماء الى اسفل وانما غرس في الماء تحرك الى وجه الماء فانه وجد المكان الملائم فكن والطبيعة قائمة ولكن ان نقل الى مكان لا لا غرسه من الماء الى الملائم كما هرب الملو بالماء من وسط الماء الى حيز الهواء والحركة الجوية لا يتصور ان تكون تابعة لكل موضع وان فرض الهرب عنه فهو وعائده الى الهواء والهروب عنه بالطبع لا يكون مطلوبه بالطبع ولذلك لا يعرف زق مملو من الهواء الى باطن الماء ولا يتحرك ينصرف بعد الاستقرار في الارض فيعود الى الهواء فليست في القسم الثالث وهي الحركة الارادية (الاعتراض) هو اننا نقول نحن نتقدر ثلاث احتمالات سوى مذهبكم لاجرهان على ثلاثها (الاول) ان تتقدر حركة السماء بقهر الجسم آخر مداهركها بدورها في الهواء وذلك الجسم المتحرك لا يكون كره لا يكون محيطا فلا يكون سماه في سطح فلو لم ان حركة السماء ارادية وان السماء حديد وان وهذا الذي ذكرناه يمكن وليس في دفعه التجرد استبعاد (الثاني) هو ان يقال الحركة قسرية بفعله واما ارادة الله فانه لا تولد حركة الجسم الى اسفل ايضا قسرية تحدث بخلاف الله الحركة فيه وكذا القول في سائر حركات الاجسام التي ليست حديد وانه يفتقر استبعادهم ان الارادة لم تخصص وحاشا للاجسام تشاركها في الجسمية فقد ثبت ان الارادة القدسية من شأنها تخصيص الشئ من مثله وانهم مضطرون الى ان يات صفة هذا الشئ التي تميز جهة الحركة الدورية وفي تعيين موضع القطبية والنقطه (والقول الوجه) ان ما يستعمله في اختصاص الجسم يتعلق بالارادة من غير غير بصفة تنقلب عليهم في تميز تلك الصفة (فاننا نقول) ولم يغير جسم السماء تلك الصفة التي بها تفرق غيره من الاجسام وسائر الاجسام ايضا اجسام فلم يحصل فيه ما يحصل في غيره وان علم ذلك بصفة اخرى توجه السؤال في الصفة الاخرى وهكذا ينسل الى غيرنا: فنضطر ونضطر الى آخره الى الحكم في الارادة وان في المادي ما عدا الشئ من مثله فخصمه بصفة من امثاله (الثالث) هو ان يسلم ان السماء اختصاص بصفة تلك الصفة مبدأ الحركة كما اعتدوه في هوى الهوى الى اسفل الا انه لا يشترطه كالجبر وقولهم ان المطلوب بالطبع لا يكون مهربا عنه بالطبع فليس لانه ليس شئ ما كان متقابلة بالعدم عنه بل الجسم واحد والحركة الدورية في واحد للجسم جزء بالفعل والحركة جزء بالفعل واذا فجزا بالهزم ليست تلك الحركة لطالب المكان ولا الهرب من المكان فيكون ان خلق جسم وفق ذاته معنى يتبعه حركة دورية وتكون الحركة نفسها متعنى ذلك المعنى لان متعنى الحركة طلب المكان ثم تكون الحركة لوصولها اليه (وقولكم ان كل حركة قسرية لطالب مكان او هرب منه) ان كان ضروريا

لانه انقص وفسادا ظاهرا لان اجتماع التقيضين الذي هو محال وان صدق على شئ واحد تقيضا ومجلا عليه فكانكم بطريق حمل الموطاة كان صدق مجلا عليه واحدا صدرة (١) ولم يصدرة (١) لان وجدانيه ومجلا عليه بالاشتراك (١) فيعائن فيه ما هو صدق الواحد صدور (١) وعدم صدور (١) الذي هو صدور ما ليس (١) ولا يلزم منه صدق قولنا صدرة (١) ولم يصدرة (١) كالا صفر الحلو الذي هو جلفه الصفره والا صفره التي هي الحلاوة (البيان) اذا ثبت لمراد صدور (١) وعدم

فلور (أ) لم أن يصدق قولنا صدور عنه (أ) وعدمه فنه صدق صدور (أ) لأن ثبوت ما أخذ الاشتقاق لشيء أو جيب خلق المشتق عليه فقد اجتمع في الواحد الحقيقي تقيضان بطريق حل الواطأ (لأننا نقول) عدم صدور (أ) قد يطلق ويراد به ما ليس صدور (أ) وهو معنى غير صدور (أ) والآخر من عدمه صدق صدور (أ) على صدور (ب) صدق هذا المعنى عليه لأنه لازم لتقيضه وقد يطلق ويراد به انتفاء صدور (أ) وهو أخص من المعنى الأول لأن ما ليس صدور (أ) يصدق عليه ٥٩ وعلى غيره من المفهومات كالإنسان والفارس وغيرهما

والفارس وغيرهما والصادق على صدور (ب) هو المعنى الأول لأن الثاني لأن صدور (ب) ليس انتفاء صدور (أ) بل غير صدور (أ) وثبوت عدم صدور (أ) بالمعنى الأول لشيء لا يستلزم صدق قولنا عدمه صدور (أ) لأن العدم بذلك المعنى ليس ما أخذ اشتقاقه بل ما أخذ اشتقاقه هو العدم بالمعنى الثاني وقد عرفت أن العدم بالمعنى الأول أهم منه بالمعنى الثاني وثبوت العام لشيء لا يستلزم ثبوت الخاص لأنه قائم بهذا المفهوم في ضمن انتفاء صدور (أ) الذي هو أخص بلزم أن يصدق قولنا عدمه صدور (أ) لثبوت ما أخذ له فان أريد في الاستدلال بعدم صدور (أ) المعنى الأول فصدقه على صدور (ب) وثبوته لعدمه لم يكن لازم صدق قولنا عدمه صدور (أ) لأنه ليس ما أخذ اشتقاقه فلا يلزم اجتماع التقيضين في الشيء الواحد بطريق حل الواطأ وإن أريد بالمعنى

ذلك كما جعلت طلب المكان مقتضى الطبع وجعلت الحركة غير مقصودة في نفسه هابل وسبحة اليه (ومنه) نقول لا يبعد أن تكون الحركة نفس التقتضى لا لطلب مكان فما الذي يحمل ذلك فاستبان أن ما ذكره وان ظن أنه أغلب من احتمال آخر فلا يتقن انتفاء غير مطلقا على المعناه بأنه حيوان تحكم بعض لا مستند له (مسئلة) في إبطال ما ذكره ومن الفرض المحرك للمعاد وقد قالوا أن السماء مطبوع به حركته ومتقرب اليه لأن كل حركتها لا إرادة فهي لفرض إذا تصور أن يصدر الفعل والحركة من حيوان إذا كانت الفعل أولى به من الترك والاولا واستوى الفعل والترك لما تصور الفعل ثم التقرب إلى الله ليس معناه طلب الرضا والحذر من الخط فان الله تعالى يتقدس عن الخط والرضا أن أطاعت هذه الاله ظن على سبيل المحذور لكني بما عن إرادة العقاب وإرادة الثواب لا يجوز أن يكون التقرب بطلب القرب منه في المكان فانه محال فلا يبقى الا طلب القرب في الصفات فان الوجود الاكل وجوده وكل وجوده بالإضافة إلى وجوده فانصاف درجات وتفاوت فالحال أقرب اليه صفة لا مكانا وهو المراد باللائكة المقربين أي الجواهر العقلية التي لا تتغير ولا تسهل ولا تتغير وتتم الاشياء على ما هي عليه والإنسان كلما ازداد قربا من الملك في الصفات ازداد قربا من الله تعالى ومنتهى طبقه لا دونه من النشأ باللائكة وإذا ثبت أن هذا معنى التقرب إلى الله وأنه يرجع إلى طلب القرب منه في الصفات وذلك لأن ما كان به حقائق الأشياء وان بقي بقاها بعد ما أكل أحواله الممكنة له وان البقاء في السكال الأقصى هو الله والملائكة المقربون كل ما يمكن لهم من السكال في حاضرهم وفي الوجود اذ ليس فيهم شيء بالقسوة فيخرج إلى الفعل ما ذن في العلم في الغاية القصوى بالإضافة إلى ما سوى الله تعالى والملائكة الهو به هي عبارة عن النفوس المحركة للمعاد وفيها ما هو بالقوة والجاهل انصافه إلى ما هو بالفعل كالشكل الكبري والمحيطة ذلك حاضر إلى ما هو بالقوة وهو المحيطة في الوضع والابن وما من وضع معين الا وهو يمكن له ولكن ليست له سائر الاوضاع بالفعل فان الجمع بين جميعها غير ممكن فلما لم يكن استيفاء أحاد الاوضاع على الدوام قصد الاستيفاء بالانواع فلا يزال يطلب وضع ما بعد وضعه ولا ينفذ في ولا يتقطع قط هذا الامكان فلا يتقطع هذا الحركات وانما قصد استيفاء الله بالبدء الأول في نيل السكال الأقصى على حسب الامكان في حقه وهو معنى طاعة الملائكة لله او بقله وقد حصل لها التشبه من وجهين (أحدهما) استيفاء كل وضع يمكن له بالنوع وهو المقصود بان قصد الأول (والثاني) ما يتقرب على حركته من اختلاف النسب في التثليث والتربيع والمقارنة والمقابلة واختلاف الطوارق بالله إلى الأرض فيفيض منها غير على ما تحت ثقل القمر ويحصل منه هذه الحوادث كما هو قديم وجه استكمال النفس المعنوية وكل نفس عاقلة فتشوق إلى الاستكمال بذاتها (والاعتراض على هذا) هو أن مقتضات هذا السكال ما يمكن النزاع فيه وليكننا لنظروا في مفهومه على الفرض الذي منه يتصور أخبارنا نطلبه من وجهين (أحدهما) أن طلب الاستكمال الكون في كل أين يمكن أن يكون حافة لاطاعة وما هذا الأكاسان أن يكن له مثل وقد تقي المؤنة في شهواته واطاعته فقام وهو بدور في بلد أو بيت وهو زعمه ان يتقرب إلى الله تعالى بأنه يستكمل بأن يحصل لنفسه السكون في كل مكان أمكن زعمه أن الكون في الامكان يمكن له لو استأنقده على الجمع بينها بالعدم فاستوفى ما ينوع وان فيه استكمالا وتفرقا في نفسه فهو لا يعمل في الحافة وقال الانتفاء من حيز إلى حيز ومن مكان

الذي فصدقه على صدور (ب) وثبوته لعدمه موعود (لا يقال) انتفاء صدور (أ) يقتضي لصدور (أ) ولا شك أنه لا يصدق صدور (أ) على صدور (ب) باولم يصدق عليه تقيضه انتفاء ارتفاع التقيض وهو محال (لأننا نقول) لا تسام أن انتفاء صدور (أ) يقتضي مفهوم صدور (أ) بل تقيض مفهوم ما ليس صدور (أ) وانتفاء صدور (أ) أخص من مفهوم ما ليس صدور (أ) وصدق الاعمال في الشيء لا يستلزم صدق الانصاف عليه (الفصل الخامس في إبطال قولهم في كيفية صدور العالم من البداية) قالوا لا يمكن ما هو من أو وجوده

والجوهر ان كان خالفاً لجوهر آخر وهو ان كان له بولي وان كان مركباً منه الخ. والافان كان متعلقاً بالجوهر متعلقاً بالجوهر
والنصف بنفسه والافان لا يكون الصادر الاول من البدي الاول عرضاً لان العرض مشروط في وجوده بالجوهر فلو كان
معلولاً لكان له اوله او شرطاً لجوهره فلو كان الجوهر مركباً من المادة والصورة فلو كان معلولاً لاوله لزم صدور
الكثير من الواحد الحقيقي وهو محال ٦٠ والمادة لان المعلول الاول يجب ان يكون له مؤثر اياه به والمادة ليس لها صلاحيه

التاسع بل من شأنها
القبول فقط وايضا لو كانت
المادة هي المعلول الاول
لكانت متقدمة بالوجود
على الصورة وهو محال
لان الصورة شريكه في
المبدأ عندهم والصورة
لان فاعليتها موقوفة على
تخصصها لانها لا يتصور
كونها فاعلة في وجود شيء
الخارج الا بعد كونها
موجودة فيه ولو وجود
في الخارج الا بالخصائص
وتخصصها موقوف على
المادة لانها تفرد عنهم من
ان المادة هي كالبدن
لنخصص الصورة فلو كان
المعلول الاول هو الصورة
لزم تقدمه بالانحصار على
المادة لكونها فاعلة لها ما
بواسطة او بغير واسطة
ولانفسا لان فعلها يتوقف
على الالهة المتناحرة الى
المادة فلو كان المعلول
الاول نفسا لكانت سابقة
في تأثيرها على المادة
مضرورة كون المادة معلولة
لها حيث انها بواسطة
او بلا واسطة فصدور
فمنين ان يكون المعلول
الاول هو العقل وهو وان
كان امرا بغير طاق ذاته

الى مكان ليس كما لا يتصور او يتشوق اليه ولا فرق بين ما ذكر وهو بين هذا (والثاني) هو انقول
ما ذكره من تعرضه للعرض حاصل الحركة المفترية فلما كانت الحركة الاولى مشرقية وهذا كانت حركات
الكلي الى جهة واحدة وان كان في اشتلافه اغرض فيه لا اختلاف بالانعكاس فكانت التي هي مشرقية
مفترية والتي هي مفترية مشرقية فان كل ما ذكر ومن حصول الحوادث باختلاف الحركات من
الثلاثيات والتدريجات وغيرها يحصل به كونه وكذا ما ذكره من استيفاء الاوضاع والايون كيف ومن
الممكن للحركات الى الجهة الاخرى بالاطلاق لا تحرك مرتين جانب ومرة من جانب استيفاء ما يمكن لها
ان كان في استيفاء كل ممكن كمال فدل ان هذه خيالات لا حاصل لها وان امرها كركبت الهوات لا يطالع
عليها بامثال هذه الخيالات وانما يعلم الله عليه انبياءه والاولياء على مبدل الالهام لا على مبدل
الاستدلال لان ذلك يحجز الفلاسفة من عند آخرهم من ان السبب في حصة الحركة واختيارها وكال بعضهم
لما كان استكمالها يحصل بالحركة من اى جهة كانت وكان انتظام الحوادث الارضية يستدعي اختلاف
حركات وتبين جهات كان الداعي الى اصل الحركة التقرب الى الله والداعي الى جهة الحركة البعد عنه
الخبر على العالم السفلي وهذا باطل من وجهين (احده) ان ذلك ان ممكن ان يتبدل فليس في ان
مقتضى طبعه المكون استقرا عن الحركة والتغير وهو التسبب بالله تعالى على الحقيقة فانه مقدس من
التغير والحركة تغير ولكنه اختار الحركة لانه لا يتغير بغيره وليس يتبدل عليه الحركة
وليس تنبئه فاما مانع من هذا الخيال (والثاني) ان الحوادث تنبئ على اختلاف انبعاثها من
اختلاف جهات الحركات فلو كانت الحركة الاولى مفترية وما عداها مشرقية وقد حصل به الاختلاف
ويحصل به تفاوت التسبب فمعتبت به فواحدة وهذا لا اختلافات لا تسد على الاصل الاختلاف واما
جهة بعضنا فليست بتأويل من نقصنا في هذا العرض (مسئلة) في ابطال قولهم ان نفوس الهوات
مطلقة على جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم وان الربا بالروح المحفوظ نفوس الهوات وان
انتقاس جزئيات العالم فيها من انتقاس المحفوظات في القوة الحافظة المودعة في دماغ الانسان
لان جسم صلب يعرض مكتوب عليه الاشياء كما يكتب الصديق في الروح لان تلك الكتابة تستدعي
كثيرا من التصاع المكتوب عليه والذالم يكن للكتابة نهاية لم يكن للكتابة عليه نهاية ولا يتصور جسم لانه
له ولا يمكن خطوط لانه لا جسم ولا يمكن تعريف اشياء لانه لا خطوط معدودة (وقد عروا)
ان الملائكة السماوية هي نفوس الهوات وان الملائكة البرية هي نفوس القرينين هي الهوات المجردة التي
هي جواهر قائمة بانفسها لا تتغير ولا تصرف في الاجسام فان هذه الصور الجزئية تنفص على النفوس
السماوية منها وهي اشرف من الملائكة السماوية لانها مفيدة وهذه مستفيدة والمفيد اشرف من المستفيد
ولذلك هو من الاشرف بالحق فقال تعالى علم بانقل لانه كالانتقاس القديم المملوء وشبه المستفيد بالروح
هنا منهم (والزاع) في هذه المسئلة يخالف النزاع في ما قبله فان ما ذكره ومن قبله ليس محالا
اذ منتهى كون السماوية جواهر كايها في الغرض وهو ممكن (اماده) فترجع الى اثبات علم الخلق
بالجزئيات التي لانها لمعها هذا رعا فانه في انبعاثها فطالهم بالذليل عليه فانه يحكم بنفسه (وقد)
استدلوا فيه) بان قوايتهم ان الحركة الدورانية رابعة رابعة الزاوية تتبع المراد والمراد الكلي لا يتوجه

لكن له مادة وجوده وان كان نظرا الى ذاته

بالقياس الى الوجود وجوب نظرا الى مدته وتعلق ذاته وتعلق بسدته فصدر عنه بهذه الاعتبارات جرم الفلك الاقصى
ونفسه والعقل الثاني وهكذا صدر من العقل الثاني عقل ونفس وفلك الى آخر ما يستلزمه من وجود الافلاك وصدر عن العقل
الاخير الذي هو العقل الفصل هو في العالم العنصري فليس عليه من الابرام السماوية ما علم ان اربعة اجرام واما من هذه

مضمرة في أربع حركات من كل واحد منها يثبت القول بحدود الصور والصور المختلفة بتفصيل ما يلي جهة المركز في أول جهة المثلث إلى أن
يتصل حثوا تلك الأخيرة إلى أربع حركات مختلفة الصور وثالث الصور من وأهيا وهو العقل الفعالي معونة الأجرام السماوية
لأنها كانت الأجسام المضمرة بقايتها لجميع أنواع التغيير بخلاف الأجرام السماوية لم يمكن أن يكون سبب وجودها علة لها
لأنها لو كانت العلة ثابتة لكانت العلة ثابتة لا تتغير الخلف عن العلة التامة بل وجب ٦١ أن يكون ما هو سبب القريب مشتملا

على خروج من التغيير. لكن
ليس كذلك بل يتغير
والحركة للأجرام السماوية
فوجب أن يكون للأجرام
السماوية دخول في
إيجادها ثم يحصل امتزاج
العناصر واختلاطها على
ضروب مختلفة وفنون
شأن بسبب حركات تحصل
فيها من البرودة والحرارة
الفاصلة من الأجرام
السماوية بسبب اختلاف
نسبها من العناصر
فإن الشمس إذا حارت
وضع من الأرض اقتضت
إضاءتها ذلك الوضع
وتوسط الضوء
تضيئها وتوسط الضوء
خالصة الجسم المضيئ
أو إضاءته وسبب الظل
أو الصغر أو إضاءته من
موضعه العليق وسبب
الخروج من موضعه
امتزاجه بغيره وهو حصول
الامتزاجات تحدث
المرجات المختلفة وتعد
بجانب قهرها وبجانبها
من الاعتدال لقول
الصور القديمة والنفس
النباتية والحيوانية
الناطقة تنفخ تلك
الصور والنفس عليها

إله الإرادة الكلية والإرادة الكلية لا يصدر منها شيء فإن كل موجود بالقول معين جزئي والإرادة الكلية
نسبية إلى أحاديث ثابتة على وتيرة واحدة فلا يصدر عنها إلا جزئي بل لا بد من إرادة جزئية للحركة
المعينة فلذلك بكل حركة جزئية معينة من نقطة إلى نقطة معينة إرادة جزئية لتلك الحركة وله لا محالة
تصور تلك الحركات الجزئية بقوة جسمانية إذ الحزبية لا تدرك إلا بالقوى الجسمانية فإن كل إرادة فمن
ضربورتها تصور ذلك المراد أي هل هو سواء كان جزئيا أو كلياً وما كان كذلك تصورت ثبات الحركات
وأحاطت بها أحاط بالمال بما يلزمهما من اختلاف النسب مع الأرض من كون بعض أجزاءها علة
وبعضها غير علة وبعضها في وسط المعاد فيقوم تحت قدمه وكذلك يعلم بالزم من اختلاف النسب
التي تتحدد بالحركة من التثليث والتدريس والمقابلة والمقارنة إلى غير ذلك من الحوادث السماوية أما
بغير واسطة وأما بواسطة واحدة وأما بواسطة كثيرة ثم على الجملة فكل حادث فهو سبب حادث إلى أن
تقطع التسلسل بالارتقاء إلى الحركة السماوية التي بعضها سبب لبعض فاذن الأسباب والمسببات
في سلسلتها تنسحب إلى الحركة الجزئية السماوية فالنصوص والاهر كمنصور والوازم والوازم إلى
آخر السلسلة ثم ما يطلع على ما يحدث فإن كل ما يحدث فذو منه واجب عن علته وهو ما تحدثت العلة
وغيره إنما لا يتم ما يقع في المستقبل لأننا لم نجمع أسبابه أو علته من جميع الأسباب لعلمنا بالمدات
أما ما هي أمثاله أن النار ستنطق بالظن من ملاقاة وقت معين فلهذا حرقا في القطن وهو ما علمنا أن نخصا
سبب كل فعل له مسبب واذل علمنا أن نخصا بخلق الموضع الفلاني الذي فيه كثر تغلي في شيء خفيف
إذا مشى عليه المشي ثم جده بالكثر وهو فتم له مسبب في وجود الكثر ولكن هذه الأسباب
لأنها ما هي وإنما هي بعضها فيقع لنا حسب وقوع السبب فإن عرفنا أغلبها أو أكثرها حصل لنا ظن ظاهر
بالوقوع فلا حصل لنا العلم بجميع الأسباب لحصول جميع المسببات لأن السماويات كثيرة ثم إننا لا نلاحظ
بالحوادث الأرضية وليس في القوة البشرية الإطلاع على أحوالها في السموات مطلة عليها الإطلاع
على السبب الأول والوازم والوازم والوازم وهذا عروا أنه يرى النائم في نومه ما يكون في المستقبل وذلك
بإتصاله بالروح المحفوظ وطعمه واهمه الإطلاع على شيء عاين ذلك الشيء بعينه في حفظه وربما سارعت
القوة الخفية إلى محركاتها فإن من غررت محركاتها الأشياء أمثلة تناسبها بعض المناسبة أو الانتقال منها
إلى أوضاعها فينبغي الإدراك الحقيقي من الحفظ ويبقى مثال الخيال في الحفظ فهو نتاج إلى تمييزه من
الخيال كتمثيل الرجل بشجرة والوجه غف والحاد من بعض أواني الدار وحافظ مال البر والصدق
بالدرفان بالدرسب السراج الذي هو سبب الضياء والشمس التي هي سبب هذا الأصل (وزعموا)
أن الاتصال بتلك النفوس مع ذلك لا بد من شيء سبب ولكننا في نظننا مشغولون بما يورده الحواس
والشعوات علينا فتشتغلنا بهذه الأمور الجسدية صرفنا عنه وناسقنا على النعم بعض اشتغال الحواس
ظهر به استعداد الاتصال (وزعموا) أن الذي أيقظنا على السبب هذا الطريق أيضا لأن القوة
النفسية النبوية بقدر تقوى قوة لا تستقرها الحواس الظاهرة فلا يرى هوقا البقعة مارا غير يرى
المنام ثم القوة الخفية تلت له أنما رآه وربما عاين الشيء بعينه فيذكر مورجا في مثالها فيقترن مثل
هذا الوحي إلى التأويل كما يقرن مثل ذلك المنام إلى التعبير ولولا أن جميع الكائنات ثابتة في الموضع

من العقل الفعالي والاعتراض عليه أن يقال لا يجوز أن يكون المصادم الأول جسم (قولهم) لأنه مركب من المادة والصور
(قلنا) ممنوع لا يجوز أن يكون أمر بسيط متماثل في الاقطار كما هو رأي أفلاطون وما ذكره من الدليل على تركبها من مادة عرفت
ضعفه ولو سلم أن مركبها من أفلاطون لا يحتاج صدور الكثير من الواحد وما ذكره من الدليل عليه فقد عرفت ضعفه ولو سلم فلا سلم
لأنه لا يجوز أن يكون الصديق الأول المادة (قوله) لأن المصادم الأول يجب أن يكون مؤثرا فيما بعده من غير أن يخلو على أن الواحد

لا يصدر عنه إلا الواحد حتى يتبدل بماله أو يتبدل على أنه لا يصدر عنه إلا الواحد عندهم بشرط أو واسطة فثبت أن يكون الصورة متبادرة عن الباء الأولى وتكون الهيولى شرطاً للصورة (فإن قلت) الصورة شرية لاهية فبأنه لا يكون الهيولى شرطاً أو واسطة لزوم الدور (قلت) الشريعة لاهية الهيولى هي الصورة المطلقة لا الضمنية عندهم فهو زان تكون الهيولى واسطة في صدور الهيولى من غير أن ودور وفي نظر الواسطة فبأن لا يكون الهيولى زان يكون المصدر الأول صورة المصنعة والمطلقة شرية لاهية ٦٣

ولأنه يكون مؤثرة في وجوده
 الهولي بل تكون واسطة
 فيه لئلا يفقد هـ رتأ
 أن المعلوم الأول لا يلزم
 أن يكون هـ لا معاد
 لو فرض كون الصورة
 مؤثرة في وجود الهـ ولي
 لا يلزم كونها متضمنة
 بالتحص على الهولي
 لأن غاية ما زعمه كره
 أن يكون التحص لازما
 لوجوده لأن به يكون
 الوجود هو ذاته على
 الشخص وتقدم المعلوم
 بالذات على التي لا يستلزم
 تقدم الملام عليه وسلم
 فلم لا يجوز أن يكون
 الصادر الأول نفسا هـ
 وأن سلم أن فعلها وتأثيرها
 مشروطا بالمادة فلانسلم
 أن كونها واسطة مشروط
 بهما كون وجودهما
 مشروطا بوجود الجسم
 مجموع من جسم المادة
 جميعه ماذ كركن لا يلزم
 من انتفاء كون الصادر
 الأول أحده هذه الأمور
 الأربعة أن يكون عقلا
 لا يجوز أن يكون صفة من
 صفات المبدأ الأول ثم
 بعد المدلول الثاني عن
 تلك الصفة أوع: الذات

المحفوظ ما يعرف الاسباء التيب في قطلة ولا تمام لكن حفظ القراء عاها وكان الى يوم القيامه فمتنا
هذا الذي ذكرناه (فهذا) ما اردنا ان نوضحه فمذهبهم (والجواب) ان نتقول من تتكبر ونهمل من
يقول ان النبي يعرف التيب لتعرف الله عز وجل على سبيل الابتداء وكذا من يرى في المنام ما
يعرفه تعريف الله او يعرف ملك من الملائكة فلا يحتاج الى شيء مما ذكره فلا دليل في هذا ولا
دليل لكم في رد الشرح بالروح والقول بان اهل الشرع لم يفهموا من الروح والقول هذا المعنى قطعا فلا
يسئل به في الترهات يبقى التسليم بما قاله العقول وما ذكره وان اعترف بما كتبه من المبادئ بشرط
نفى انها من هذه المعلومات فلا يعرف وجوده ولا يحقق كونه واذا السبيل فيه ان يعرف من الشرع
لان العقل (واما ما ذكره من الدليل العقلي اولا) فحقني على مقدمات كثيرة لتسنا طولا وباطلا
ولكننا نترك في ثلاث مقدمات من (القدمة الاولى) قولكم ان حركة السماء ارادية وقد فرغنا من هذه
المسئلة وبطل دعواكم فيها (القدمة الثانية) قولكم ان حركة القمر تصور حركتي الحركات الجزئية
فغير مسلم بل ليس ثم خروج عنكم في الجسم شيء واحد وانما تجزأ بالروح ولا في الحركة فانها واحدة
بالاتصال فيكني تشريحها الى اسبغها الانات الممكنة لها كما ذكره ويكفي التصور والكل والارادة
الكلية وتمثل الارادة للكلية والجزئية من الالههم غرضهم فاذا كان الانسان غرضي كل في ان يجمع
بين الله تعالى مطلقا هذه الارادة الكلية لا تصدر عنها الحركة لان الحركة تقع جزئية في جهة مخصوصة
تعتبر خاصا مخصوص بل لا بد في الحركة الارادة من ارادة جزئية ولا يزال يحدد للانسان في توجهه الى
البيت تصور بعد تدهول المكان الذي يقضاه والوجه التي يسلكها وينسج كل تصور جزئي ارادة جزئية
الحركة الى المحل الموصول اليها الحركة فلهذا ما اردوا بالارادة الجزئية التابعة للتصورات الجزئية وهو
مسلم في الجمع لان الجهات متعددة في التوجه الى مكة والمسافة غير متصفة ففكرت من مكان عن مكان
وسمعة عن جهة الى ارادة اخرى جزئية واما الحركة السماوية فلها اوجوه واحدة فان الحركة انما تنحرك
على نفسها في حيزها لا تحاو زوايا الحركة رادة وليس ثمة الاوجه واحد وحسم واحد وضرب واحد فهو
كروي الخ الى الابد فانه يطلب الارض في اقرب طريق واقرب الطريق في الخط المستقيم الذي هو
عمود على الارض فتمين الخط المستقيم في تقريبه الى المحرر سبب حادث سوى الطبيعة الكلية الطالبة
للمركز مع تحدد القرب والبعد والوصول الى حد الصدد وانه فكذلك يكتفي تلك الحركة الارادة الكلية
ولا تتفرق الى جزئيه فلهذا من قبله تحسبوا اوضاعها (القدمة الثالثة) وهي التحكم البعد اقولهم انه
اذ تصور الحركات الجزئية تصورا متناوبا او اوزاه وهذا هو بعض كقول الفاضل ان الانسان
اذا تحرك وعرف حركته فبني ان يعرف ما يلزم من حركته موازاة ومجاورة وهو يستدعي الى الاحكام التي
قوتها وتحتو وحواله واذا مشى في شمس فبني ان يعرف المواضع التي يقع عليها كما هو الواضع التي لا تقع
عليها وما يحصل من ظلمة من البرودة قطع الشعاع في تلك المواضع وما يحصل من الانقطاع لاجزاء
الارض تحت قدمه وما يحصل من التفرق فيها وما يحصل في احوالها بالباطن من الاستحالة
له بسبب الحركة الى الحرارة وما يحصل من ابرزائه وهي جبر الى جميع الحوادث في بدو في غيره
من بدنه فالحركة عليه اشرط او هي وبعبده وهو لا يقله عاقل ولا يتبره بالاجاهل والى

بواسطة تلك الصفة فان قالوا يلزم كون الشيء الواحد قابلاً لتناقض واحد له ومرد غير جائز (قلنا) رجيح الكلام هذا
فيه ان شاء الله تعالى في انهم جعلوا الامور الاعتبارية بنفسها اصدوا والكثرة من الواحد كما كان العقل الاول موجوده فاذا جاز ذلك
فالمبدأ الاول فيه من السلب والاضافه ما لا يصح فلم لا يجوز ان يكون مبدأ الأكثرية محسباً (وأجاب عنه الحاكم الحق في نصير
الفرق الطوسي) بان السلب والاضافه لا يكونان الا بدئاً من ثبوت الضرورة واعتداع السلب جعلوا بالاضافه نفسوا بالثبوت وقف ثبوت

الغير على السلب أو الاضافة في الدور (قلت) لا يجوز ان يكون ماهو بالقياس الى غير مبداهما في ذلك الغير حتى يلزم الدور (قلت) قل هذا يكون صدور الغير الثاني عن الواجب بواسطة الغير الاول ثم رد ان المتوقف على المتوقف في الشيء متوقف على ذلك الشيء فيكون التبر الاول والعلول له ابتداء فان كان صدور رده عن ذاته لا باعتبار جهة اخرى فهو المطلوب لان الصادر ابتداء لا يكون بحسب اعتبار اضافته او سلب وان كان صدور ما يعتبر جهة اخرى مقبولة الى ٦٣ غير ان نقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في العمل

والمعلولات وينتهي الى ماهو المطلوب وهو ما ذكره الحكم المحقق مردود به ان اراد ان الحكم السلبى وتعلق الاضافة لا يكون الا بنبوت المطلوب والنسب في الذهن فهو مسلم ولا يمكن ان تسلم انه لو ثبتت التبر على السلب والاضافة لزم الدور لان الغرض من ثبوت نبوت التفسير في الخارج على نفس السلب والاضافة وتطاهرانه لا يلزم من ثبوت تعلقها في ثبوت الغير في الذهن دورا مطلقا وان اراد ان نفس السلب اعني الانتفاء ونفس الاضافة يتوقفان على نبوت المطلوب والنسب فهو هذا وان لم في الاضافة فلا بد من السلب فان انتفاء الشيء عن الشيء لا يتوقف على ثبوت المطلوب ولا في الخارج ولا في الذهن فكيف على ثبوت المطلوب على ما تقر في المنطق من ان مسمى السلب لا يتوقف على وجود ثبوت الموضوع ثم ان المبدأ الاول وان كان

هذا يرجع هذا الحكم على ان تقول هذه الجزئيات المفصلة المعروفة لنفس الفلك هي الموجودة في الحال أو مضائقها متوقفة كونه في الاستقبال فان قصرة رده على الموجود في الحال بطل الاضاه على السلب اطلاع الانبياء في الدقيقة وسائر الخلق في النوم على ما سيكون في الاستقبال بواسطة بطل مقتضى الدليل فانه يمكن بان من عرف الشيء عرف لوازمه وتوابعه حتى لو عرفنا جميع اسباب الاشياء لعرفنا جميع الحوادث المستقلة واسباب جميع الحوادث حاضرة في الحال فانها هي الحركة السماوية ولكن مقتضى السلب ما هو اوسع واسطوفاً كثيراً وانتهى الى المستقبل لم يكن له ان يتكفي في تعريف تفصيل الجزئيات في الاستقبال الى غير نهاية وكيف يجمع في نفس مخلوق في حالة واحدة في غير تمامية بل في جملة منتهى الانهائية لا عدد احوال غائية لا حادها ومن لم يشهد له هذه ما حاله ذلك المبدأ من عقله فان قلنا هذا اعني ان علم الله تعالى ليس متعلق علم الله تعالى بالاتفاق بعلماته في نحو تعلق العلوم التي هي المخلوقات بل هي مادارات في الفلك بين نفس الانسان كانه من قبل نفس الانسان فانه يشارك في كونه مدركا لجزئيات واسعة فان لم يقتض به قطعا كان الغالب على الظن انه من قبله وان لم يكن غالبة على الظن فهو ممكن والامكان بطل دعواهم القطع عاقلهم (فان قيل) حتى النفس الانسانية في جوهرها ان تدرك جميع الاشياء ولكن اشتغالها بنتائج الشهوة والغضب والحزن والافقار والخسود والجوع والابو والباله عوارض البدن وما يورده الحواس عليه اذا اقبلت النفس الانسانية على شيء واحد فكلها من غير ما أمال النفس الفلكية فتنته عن هذه الصفات لا يستريحها لا يتفرغها والى واحساس فحرفت جميع الاشياء (قلنا) لو عرفتم انها لا تشاغل لها ولا كانت هادياتها او اشتغالها الى الابد مستغرقا لها ولا تشاغلها عن تصور الجزئيات المفصلة وما الذي يجعل تقدربا من آخر سوى الغضب والشهوة وهذه الموانع المحسوسة فمن أين عرف الحصار المانع في القدر الذي شاهدنا من أنفسنا في الاقلاش واغل من هواه وطلب الرضا ما يستحيل تصورهما بعد الاطفال ولا تدونها شغلا وماهنا في أين يعرف اسبابها ما يقوم مقامها في النفوس الفلكية هذا ما اردنا ان نذكر في العلم الملقب عندهم بالخي (اما الملقب بالطبيعية) فهي علوم كثيرة ذكر اقسامها انصرف ان الشرع ليس يقتضي المنازعة فيها ولا انكارها الا في مواضع ذكرناها وهي منقسمة الى اصول وفروع واصولها ثمانية اقسام (الاول) تذكر فيه ما يلحق الجسم من حيث انه جسم من الاتصاف والحركة والتغير وما يلحق الحركة بشيئين الزمان والكانون والخلق يشتمل عليه كتاب سبع المباني (الثاني) تعرف فيه احوال اقسام العالم التي هي السموات وما في مقترق الفلك القمر من العناصر الاربعية موطأها وهي اشتقاق كل واحد منها من مواضعها ويشتمل عليه كتاب السما والارض (الثالث) تعرف فيه احوال المكنون والصادر والوارد والنشور والبل والاضافات وكيفية استيفاء الانواع على فساد الأشخاص بالحركتين السماويتين الشرقية والغربية ويشتمل عليه كتاب الكون والفساد (الرابع) في الاحوال التي تعرض للعناصر الاربعية من الامتزاجات التي منها عقد الانا والموافق من التغير والاعطار والعدو والبرق واله في نفوس قزح والاصناف في والياح والارزاق (الخامس) في الجواهر المعدنية (السادس) في احكام النبات (السابع) في الحيوانات وفيه كتاب طبائع الحيوانات

ووجه الخاص عن حقيقة عندهم لكن الوجود المطلق عارض لوجوده الخاص فيجوز ان يكون وجوده الخاص الذي هو عين حقيقة من حيث هو مبدأ الامر باعتبار الوجود المطلق مبدأ الامر آخر فصل باعتباره التكرار في مبداء الاول في الدرجة الاولى من غير اعتبار صدور امره وذهب بعض المتأخرين من فلاسفة الاسلام الى ان الحشاشات الاعتبارية لا يجوز ان تكون منشأ صدور الكثرة بل لا بد من امره وجودها نصيصة من المبدأ الواحد كثره وجوده فلا يصلح الوجود المطلق والسلب ولا الاضافات

لان تكون منشأ صدور ما لمول أو ما لا إمكان والوجود أو بالوجوب التي حدث جهات في صدور الكثرة من المعلوم خارجها من انقلها
 لانفسها وتغفلت تلك الاشياء أو وهو جودة قائم الاول الاول تنقل منزه وجوده ووجهه وامكانه فيصدر عنه من حيث هو
 معلول وباعتبار هذه الجهات الاربع معلولات اخرى صدها تفصيل من هناك كثرة ما كثر صدور هذه الجهات المتكثرة من
 المبدأ الواحد فهو انه صدر من المبدأ ٦٤ الاول العقل الاول ثم صدرت بتوسط العقل الاول علمه به وبصدوره على الوجوب والعلم

(الثامن) في النفس الحياتية والقوى الدرا كذا ونفس الانسان لا تعوت عوت البدن وانما جوهر
 روحاني يتغير عليه الغناء (واما فروعه) فمبسطة (الاول) الطب ومقتضى هذه معرفة مبادئ بدن
 الانسان واحواله من الصحة والمرض واسبابها ودلائلها ما يدفع المرض ويحفظ الصحة (الثاني)
 احكام الضرر وهو يخرجه في الاستدلال من اشكال الكواكب وامتناع اجانها على ما يكون من احوال
 العالم والمثلث والاربع والسادس (الثالث) علم النرا منزه واستدلال من الخلق على الاخلاق (الرابع)
 التميز وهو استدلال من الخفيلات الخفية على ما شاهدته النفس من عالم الغيب بخلته القوة المخفية
 عتال غيره (الخامس) علم الظواهر وهو تاليف لقوى السموات بقوى الاجرام الارضية ليتألف من
 ذلك قوة تفعل فصلا في باق العالم الارضي (السادس) علم التبرجات وهو مزج قوى الجواهر
 الارضية وذواتها لخواص اشهدت منه امور غريبة (السابع) علم الكيمياء ومقتضوه تدبيل خواص
 الجواهر المعدنية لتوصل به الى تفصيل الذهب والفضة ينوع من الخيل وليس لمزجها عنهم شراف
 شئ من هذه العلوم واغنا فله هم من جهة هذه العلوم في اربعة مسائل (الاولى) كم هي هذه
 الاقتران المشاهدة في الوجود بين الاسباب والمسيات اقتران تلازم بالضرورة فليس في المقدور ولا في
 الامكان ايجاد السبب دون السبب ولا وجود السبب دون السبب وأثر هذا التلازم يظهر في جميع
 الطبيعيات (والثانية) في قولهم ان النفوس الانسانية تجوهر قائم بنفسه على كل حال وزعموا ان
 وان معنى الموت انتقطاع علاقتها عن البدن بانتطاع التعبير والافق قائم بنفسه على كل حال وزعموا ان
 ذلك عرف بالبرهان العقل (والثالثة) قولهم ان هذه النفوس يتغير عليها العلم بل هي اذ وجدت
 فهي ابدية سرمدية لا يتصور فناؤها (الرابعة) قولهم بتغير هذه النفوس الى الاجساد وانما يلزم
 التزج في الاولى من حيث انه ينشئ عليها اثبات الميزات الخارقة للعادة من قلب العصابة ما لا وحياء
 الموت وشق القبر ومن حمل مجاري العادات لازمة لزومها ضرور بالاحال جميع ذلك أو لو ما في القرآن
 من احياء المرقى وقالوا ارادهم ازالة موت الجهل بحياة العالم ولو اتلفق الصا صير الدهر باطل
 الحجة الالهية الظاهرة على يد موسى شهاب المنكر بنوا مشق القمر فر عما انكر واو وجوده زعموا
 انه لم يتوار ولم يثبت الفلاس فمن الميزات الخارقة للعادة الاثلاثة امور (أحدها) خاصية في القوة
 المخفية قائم زعموا انها اذا استولت وقوت بتولم يستقرها الخواص بالاشتغال اطلمعت على الوح
 المحفوظ وانطبع فيها صور الجزئيات الكائنة في المستقبل وذلك في البنية فلا ينسجم لاشرائ الناس في
 الزمر هذه خاصية النبوة التي هي القوة المخفية (الثانية) خاصية في القوة العقلية الظرية وهو راجع
 الى قوة الحدس وهو سرعة الانتقال من معلوم الى معلوم غريب في كذا ذكر كما لا بدول تنبيه الدليل وانما
 ذكره الدليل تنبيه الدليل من نفسهم بالجهة الخاطرة الى الحد الاوسط تنبيهه بتعريفه اذا حضر فذهنه حد
 التنبيه خطره بانه الحد الاوسط البليغ بين طرفي التنبيه والناس في هذا متقسمون فبعضهم ينسبه
 بنفسه ومنهم من ينسبه بأدنى تنبيه ومنهم من لا يدرى مع التنبيه الانبىب كثير واذا كان ينسب
 طرف النقصان الى من لا يحسن له اصلا حتى لا يتبين الفهم الحقولات مع التنبيه جازان بتبني طرف
 القوة وازداده الى ان تنبيه لكل العقولات اولاهم كثرها وفي اسرع الاوقات واكثرها هو يختلف ذلك

بانه يستلزم العلم بالمعلول
 فيصدر من المبدأ الاول
 بواسطة علم المعلول الاول
 به به بوجهه وبواسطة
 العلم بالوجوب علمه
 بوجوده وهو قائم بمبدأ
 يعلم ذاته اعتبارا بل علمه
 بذاته هو عين ذاته والامكان
 لا زم معلول لذاته فله
 بذاته يستلزم علمه بامكانه
 فيصدر من الاول بواسطة
 العلم بذاته وبوجوده العلم
 بامكانه ثم ترتب على هذه
 العلوم معلولات التي هي
 غير متفرقة في ذاته وهو
 جرم انفاك ونفسه والعقل
 الثاني وهو كذلك ان
 ينتهي سلسلة العقول
 ونحن نقول لم لا يجوز ان
 تكون الجهات الاعتدالية
 منشأ صدور الكثير من
 الواحد ومن أين يلزم ان
 منشأ كثره المعلول ليس
 الا الامور الموجودة
 والضرورة ما شهدت الا
 على أن الفاعل في امر
 موجود لا بد ان يكون
 موجودا واما الامور التي
 لها مدخل في التاثير بها
 شهدت ضرورتها واما
 فيحصل كونها موجود
 فيصور ان يكون الوجود

الناطق وغيره من السلوب منشأ صدور الكثير من المبدأ الاول من غير
 احتياج الى ما ذكره (واعتراض الامام جعفر الاسلام الغزالي رحمه الله) على ما ذهبوا اليه في كيفية صدور الكثير من المبدأ الواحد
 بوجوه (الاول) ان إمكان المعلول الاول ان كان عينه لا تنشأ منه كثرة وان كان غير عقل ذلك حاصل في المبدأ الاول وهو وجوب
 الوجود وقلم لا يكون ذلك منشأ لكثرة (فان قلت) بوجوب الوجود وجوب عين الوجود الذي هو عين ماهية الواجب فلا يكون الوجود في

منشأه كثيرة بخلاف الامكان فلهذه بين الماهية والوجود فلا يكون عن أحد هاتين ضرورة ان التسمية مقابلة لكل واحد من المتضمنين وانما كان وجوب الوجود من الوجود الذي هو عين الماهية اذ لو كان زائدا عليه قائما به كان ممكنا محتاجا الى جهة فاعلمية فلهذه الذات فيقدم الذات بالوجود والوجوب على الوجوب ضرورة تقدم الجهة على المطلوب بالوجود والوجوب فيلزم تقدم الشيء على نفسه لما فيه فلا يكون ابدا الاول واجبال ذاته لاستغناءه بالوجود من غيره (قلت) وجوب ٦٥ الوجود كما يطلق على امر وجودي هو نفس الذات لما ذكر

بالكمة في جميع المطالب اولى بعضها وافي الكيفية حتى يتفاوت في السرعة والقرب قرب نفس مقدسة صافية يستمر حيا في جميع المقولات وفي أسرع الاوقات فهي نفس الشيء الذي له ميز من القوة النظرية فلا يحتاج في المقولات الى عمل كما قد تعلم من نفسه وهو الذي وصفه بانه كاد في بعضه ولولم نفسه نار فزعي نور (الثالث) القوة النفسية العملية فقد تنهت الى حديثنا بها الطبعيات ويتغيرها ومثاله ان النفس منذ اتوها شيئا خدمته الاعضاء والقوى التي فيها حركة ففكرت الى الجهة المتصلة اطلو بعضي اذ اتوها شيئا طيب المذاق تجلبت اشدها وتنهت القوة العملية فباضة بالماهي من معادنها وانفسه والواقع ان هذه القوة ففكرت الالهة بل اذهمت على جفجف محدود على فضاء طرافه على حاطين شدة توجه الى السقوط فانفل الجسم بتوجهه وسطه ولو كان ذلك على الارض لشيء عليه ولم يسقط وذلك لان الاجسام والقوى الجسمانية تخلقت خادمة مهيمنة للنفس ويختلف ذلك باختلاف صفات النفس وقوتها فلا سدان تبلغ قوة النفس الى حد تخدعه القوة الطبيعية في غير بدنه لان نفسه ليست بمنطبعة في بدنه الا ان نوع زرع وشوقه الى تدبيره خلق ذلك في حياته فان اجاز ان يطعمه اجزأ بدنه لم يعتنق ان يطعمه غيره فطلع نفسه الى هو وبسرع اوزر ولطعمه وجوب مساهمة او تزول ارض انفسه يقوم ذلك موقوف حصرة على حدوث برودة او ضوئية او حر في الهواء فحدث من نفسه تلك الضوئية البرودة وتولد من هذه الامور من غير حضوره جسم طبيعي ظاهر ويكون ذلك هجرة للنفس وانما غايته في ذلك هو ما يستعمل في قبول ولا ينهي الى ان يتقلب انفسه حيوانا وينقل في القمر الذي لا يقبل الاخر في هذا منهم في الهجرات ثم نحن لانسكت شيئا مذكروا وان ذلك اغنايكون للاسباب وانما شكر اقتضاهم عليه ومنهم طلب الصلابة والاحياء والوفى وغيره فلزم المنع من هذه لاثبات الهجرات ولا رآه وهو ضرورة ما طبق عليه المسلمون من ان الله تعالى كاد على كل شيء فلخص في ما قصد (مثلة) الاقتران بين ما يعتقد في الاعداء وما يتقصد في السلب ضروريا عندنا بل كل شئ ليس هذا ذلك ولا ذلك هذا ولا اثبات أحدهما متضمن لاثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفي الآخر ليس من ضروريه وجود أحد ما وجود الآخر ولا من ضروريه عدم أحد ما عدم الآخر مثل الري والشرب والاشبع والا كل والاحتراق في لقا لثاء والنور وطولع الشمس والموت وجر القتل والفساد وشرب الدواء وساءه الباطن واسوءه الماسهل وكل الى كل المشاهدات من المقترنات في الغلب والجهوم والصلوات والحرف وان اقترانها الماسبي من تقدير الله سبحانه لخلقها على التساق لالكونها ضروريه ذاتي نفسه غير قابل للفرق بل في المقدور وخلق الشئ بدون الاكل وخلق الموت دون جزائفة وإدماة لثاء فيعجز الرقية وهو جزاء جميع المقترنات وانكر الفلاسفة امكانه وادعوا اسهاله (والنظر في هذه الامور الخارجة عن المحصر بطول) فلزم من مثالا واحدا وهو الاحتراق في القطن مثلام مثالا فانوارا فانهم زرع الملاقاة بينهم ما دون الاحتراق ونحو حدوث انقلاب القطن وماد محترقا دون ملاقة النار وهم ينكر ونحوه (ولا كلام في المسئلة) ثلاث مقامات (المقام الاول) ان يدعي الخصم ان غفل الاحتراق هو التار فط وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار فلا يمكنه الكف عما هو عليه بمدى كاته فحل قابل له وهذا ما ينكره (بل نقول) فاعل الاحتراق يخلق السواد

(٩ تفاوت غزالي) ان يصدر عن المبدأ الاول باعتباره ذاتة عقل اولي ثم يصدر عن المبدأ الثاني باعتباره استغناء عنه امر آخر (قلت) هم لا يمنعون بعد تعدد الوجود كثرة الاعتبارات في المبدأ الاول ومصدر الكثرة عنه تلك الاعتبارات وانما نراه في كثرة الاعتبارات فيه ومصدر الكثرة عنهم اقل تعدد الوجود ما اقتضاه الوجود المطلق اقتضاه ما بالانسان ما لسبب الاحتياج الى التصبر ولا ينفع في التصبر عدم التصبر عن غيرنا السلب اذا الاعتبار لعمالي لا لافلاطونية ايما نظره (وما ذكره الامام الغزالي رحمه الله)

من ان وجود الوجود لا يكون عين الوجود إذ يمكن أن يشي وجوب الوجود في حيث الوجود غير موجود لان الوجود الذي يهي كون
 الوجود نفسه هو وجوده انما هو الحاق بالحقائق لآثار الوجودات ولا نسلم انه يمكن انشاء مع نفي الوجود الذي يمكن انشاءه مع نفي
 الوجود هو الوجود المطلق (الثاني) ان تغفل بمبدئه ما ان يكون عين المعلول الاول أو غير ما ان كان عينه فلا كثرة بهذا الاعتبار لا
 في العبارة وان كان غير مقتضى هذه الكثرة ٦٦ هو جوده في المبدأ الاول فانه يعقل ذاته ويعقل غيره فلا يكون واحدا من كل

وجه فيعوز ان يكون اعتبار
 هذه الكثرة مبدأ الكبير
 وزعم بعضهم ان علم الله
 تعالى بذاته هو عين ذاته
 وعلمه بآثاره منطوق علمه
 بذاته فيكون راجعا الى ذاته
 فلا كثرة في المبدأ الاول
 باعتبار علمه بذاته وتغيره
 وبغيره فكيفية هذا الانوار
 بآله يعلم ذاته على ما هي
 عليه وذاته وجود محض
 هو ينبوع وجود الماهيات
 كلها على ترتيبها فان علم
 نفسه مبدأ انطوي عليه
 بهافي علمه بذاته وان لم
 يعلم نفسه مبدأ لم يعلم
 نفسه على ما هي عليه وهو
 محال لانه اذا علم ذاته لانها
 غير قائمة عن ذاته وهو
 كما هو علم مكتشف لذاته
 فانه لم يكتشف لثبوت
 علمه بذاته ولا يردى ذلك
 الى كثرة في ذاته وفي علمه
 (قائل) وان شئت زيادة
 اصحابنا فيتم بحال الانسان
 فان له في العلم ثلاثة احوال
 (أحدها) ان يعلم صور
 الموجودات في نفسه
 (وثانيها) ان تكون له قوة
 تفصيلها من غير ان يكون
 له في نفسه علم حاضر
 (وثالثها) ان يتصور عنده

حالة بسيطة اجالية هي مبدأ التفاصيل كما اذا علم مثله فقل لها ثم مثل فانه يحضر الجواب في ذهنه دفعة غير
 تفصيلية فاخاض فيه فحصله مستند من ذلك الامر البسيط الذي حصل له عقيب السؤال وليس في هذه الحالة علوم متعددة
 بحسب اجزاء الجواب بل علم واحد بسيط متطويعه اليها اجزاء الجواب فعمل الاول تعالى بان كل من قبل الحالة الثالثة وهذا الزعم ناسد
 لان الفيلسوف الذي هو معلولاته تعالى لا يملك في نفسه لا مقوم له فكيف يكون العلم به متطويعا في علمه بذاته فانما يعلم قطعا ان الانسانية

والضاحكة مثلا كما انما تبار من وجوب أن يكون العلم باحد هاتين العلم الآخر وغير متعلق به بخلاف الانسان في الناطقة فما ذكر من الحالة الثالثة فانه يطوى فيها تحت ذلك الأمر البسيط أمرا ما لجواب لا لزوم ان المركب اذا لم يحققه حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب الأجزاء العقل حيث تدعو حقه قسدا الى ذلك المركب دون أجزاءه فانها مع حصول صورها في العقل كالخزف من العرض عنه الذي لا يلتفت اليه فانما توجه العقل اليها ٦٧ وصلها صارت عطفة بالعلم ونطقة قسدا

متكشفا بعضها عن بعض
انكشافا تاما لم يكن ذلك
الانكشاف حاصله في
الحالة الاولى مع حصول
صور الأجزاء في الحالات
معا (فان قيل) معلولات
الأول وان كانت لازمة له
غير مرقومة لذاته الا انها
داخلية في مفهوم كون
الذات معدا للغير والمقصود
أن علم الأول يتكون مبدأ
للغير متعلق به العلم بالغير
وعليه يكون مبدأ للغير علم
اجالى كعلمنا بالمشكلة التي
هناها قبل ثم غفلنا عنها
ثم شئنا فانه لم يحصل لنا
عقب السؤال حالة التيسرة
هي علم بالمشكلة يتطوى
تحت العلم بالجزأها فكذلك
علمه تعالى بكونه مبدأ للغير
(قلنا) بحيث تدع كون
العلم بكونه مبدأ للغير نفس
الذات وان كان العلم
بحقيقة الذات هو عنها
فان المبدئية اضافة لازمة
لها بالنسبة الى الغير والعلم
بالاضافة غير العلم بالصفات
وبما هو نفس الذات هو
العلم بذات المضاف ولو
كان العلم بالمبدئية عين
العلم بالذات لكان علم
العقل الأول بكونه معلولا

أو قلب ذات ابراهيم وبنيه هرا أو شيلا أو يورثية النار ولا هنا يمكن وذلك (ولما جاب) له مسلكتان
(الأول) أن تقول لا نسلم أن المبادئ ليست تفعل بالاختيار وان الله لا يفعل بالارادة وقد عرفنا من
المثال دعواهم في ذلك في مسألة حدوث العالم واذنايت أن الفاعل يخلق الاحتراق بآرادته عند ملاقاته
القطنة النار أمكن في العقل أن لا يخلق مع وجود الملاقات (فان قيل) فهو لا يجبر الى ارتكاب محالات
شبهة فانه اذا انكر لزوم المسببات عن أسبابها وأضرى الى ارادة عجزها ولم يكن للارادة الأعضاء مع
مخصوص متين هل أمكن تصيوتها ظهور كل واحد منها أن يكون بين يديه سبع ضاربين وان
مشكلة وحيال رأسه وأحد أعضاءه الأسلحة لقتله وهو لا يرأها لأن الله تعالى ليس يخلق في الرنة
له ومن وضع كتابا في سنة ظهور زان يمكن قد انقلب عند حوجه الى يته قسلا ما مرد عا فلا
متصرا أو انقلب صرا أو انقلب غلاما في سنة ظهور زان قسلا كذا أو ترك الرماد ظهور زان قسلا مسكا
وانقلب الحجر ذهب أو انقلب هرا أو انقلب عن شيء من هذا ينبغي أن يقول لا أدى ما في البت الآن
وانما القدر الذي أهله في تركت في البيت كتابا لماله الآن فرس وقد علمت بيت الكتب بول ورو
أو ان تركت في البيت حرم من الماؤه انقلب عشرة غناح فان الله تعالى قادر على كل شيء وليس من
ضرورة القرس أن يخلق من النطفة ولا من ضرورة الشهرة أن يخلق من المذربل ليس من ضرورة انها
أن يخلق من شيء خلقه خلق أشياء لم يكن لها وجود من قبل بل اذا نظر الى أنسان لم ير الا أن قبل له
هل هذا مولودا يزد ويدل بخلق ان يكون بعض الفواكه في السوق قد انقلب انسانا وهو ذلك
الانسان فان الله تعالى قادر على كل شيء يمكن وهذا يمكن فلا يمكن الترددية وهذا قد يتبع الحال في
تصوره وهذا التدرج كافي (والجواب) أن تقول ان ثبت أن الممكن كونه لا يجوز أن يخلق في الانسان
علم بعدم كونه لم هذه المحالات ونحن لا نشك في هذه الصور التي أو ردعها فان الله تعالى خلق لنا
علمان هذه المكتبات بل فعلها ولم ندع ان هذه الأمور واجبة بل هي ممكنة بجوزان تتبع ويجوز ان
لا تقع واستمر العادة بما رعبد أخرى رتب في ان هذا تاجر فلما على وفي العادة ان الماشية ربحا لا تنفك
عنه بل يجوز ان يعلم من الانبياء الطرق التي ذكر وهان فلا نال بدعهم سفرة غدا وقدمه يمكن
ولكن يعلم عدم وقوع ذلك الممكن بل كما ينظر الى المعاشية لم انه ليس يعلم الغيب في أمر من الأمور
ولا يدرك المعقولات من غير تعليم وذلك فلا ينكر ان تتقوى نفسه وحسبه بحسب بذكر ما يدركه
الانبياء على ما عترفوا بامكانه ولكن يكون ان ذلك الممكن لم يقع وان خلق الله الصادق بما عاين في زمان
تخفى في العادات فما انسلت هذه العلوم من القلوب ولم يخلقها فلا مانع لئن من ان يكون الشيء بمكان في
مقدور الله تعالى ويكون قد جرى في سابق علمه لا يفعله مع امكانه في بعض الأوقات ويخلق انسا
العلم ليس يفعله في ذلك الوقت وليس في هذا الكلام لا استيعاب بعض (المسألة الثانية) وفيه اختلاف
من هذه التشنيات وهو أناسم أن النار خلقت خلقا فذا الاقامات ان مماثلة ان حرقها ولم تفرق
بينما اذا تماثلت من كل وجه ولكنهم هذا نحو زان باقي بعض في النار ولا يمتزج ما بين صفة النار
أو يتغير صفة النقص فبعض من الله تعالى أو من الملائكة صفة في النار تنصص صفة تعالى جسمها
بحيث لا تمتد لها وتبقى معها صفتها وتكون على صورة النار حقيقة ولكن لا تتعدى صفتها وأثرها أو

الأول وعلمه ما عاين علمه بذاته وعلمه بذاته عين ذاته فلا تحصل له باعتبار علمه بعينه جهة كثر وتعديد باصم أن يكون مثنا
الكثرة (هذا) ثم اعلم ان الحكماء منهم من زعم انه تعالى لا يعلم غير موطنه فانه عين ذاته بخلاف المصلول الأول فانه يعلم ذاته
وغيره وعلمه بذاته وان كان عين ذاته لكن علمه بغيره بذاته فيكون تعقل الغير حجة كثر فله يصدر باعتباره من غير ما صفره
من حيث هو بخلاف المبدأ الأول اذ هو لا يعلم الغير فانه الى الثاني سابقا فهم الا انه لا يعتد بهم ولا يفهمهم وليس كلامنا بهم

ومن زمان علمه تعالى بذاته علم حضوره في هذه المولاته علم حصوله بان يحصل فذاته متورا والكانات فلا مدح له من هذا الاشكال ومن متأخري فلاسفة الاسلام من ذهب الى ان علمه تعالى بذاته وبحسب مولاته علم حضوره في فعله بذاته عين ذاته وعلمه بمولاته عين مولاته فليس في الاول علم في ذهابهم علم يصلح ان يكون منشأ صدور الكثرة عنه اما علمه بذاته فلا مدح له من ذاته واما علمه بمولاته فلا ينصرون ان يكون منشأ صدور الكثرة عنه تعالى في الفرجة الاولى لاستلزامه

تقدم الشيء على نفسه ثم ان منهم من جعل علم العقول بما فيها من مولاتها من هذا القبيل ايضا فلا يكون فيها باعتبار تلك العلوم كثره متقدمة على مولاتها سيما يصلح ان يكون مبدأ الكثرة عليها باعتبارها من عقولها من قبيل العلم الحسولي وباعتباره يحصل فيها جهة كثره نصير بها مبدأ للكثير ومنهم من جعل علم العقول على الاطلاق من قبيل الصور بناء على ان الفاعل الجسيم هو المبدأ الاول والعقول آلات ووسائل في إيجاد سائرها وسيا في تحقيق منذهبهم فيما يدان من الله تعالى وهذا الاشكال أحسن السؤالات التي ساقط عنهم أيضا لانه يخالف ما عليه جمهورهم من ان علمه تعالى للنظام الاكل سبب لوجوده وعلمه لقضائ الكل منه مواثر بدهي من جعل علم العقول من قبيل العلم الحسولي ان لا يمكن علمه تعالى بالاشياء اذ لا لان وجود أكثر الكائنات اغناها

يحدث في بدن الشخص صفه ولا يخرجه من كونه لجا وعندها قد يقع اثر النار فانما من يطل نفسه بالاطلاق ثم يقصد في تنويع مولاته لا بتأثر بالنار والذم في بشا هذا ذلك لشكره وانكار ان العلم اشتغال القدرة على اثبات صفته من الصفات في النار او في البدن فتح الاحتراق كالكار من لم يشاهد العلم بالاطلاق واثره وفي عقودات الله تعالى غرائب وعجائب ونحن لم نشاهد جميعها فلا ينبغي ان يشكر امكانها ويحكم باسماها او كذلك كما علمت وقلب العصاة ما يمكن هذا الطريق وهو ان المادة كالمادة لكل شيء فالارب وسائر العناصر يستعمل بناتام النبات يستعمل عند كل الحيوان له دعاء لهم يستعمل منيات التي ينسب في الرسم فيخلق حيوانا وهذا الحكم العادق وقع في زمان متطاوّل فلم يحصل النقص ان يكون في عقودات الله تعالى ان يدبر المادة في هذه الاطوار وفي وقت اقرب ما يحدها وانا حاز في وقت اقرب فلا ضبط الا لقل تستعمل هذه القوى في علمه او يحصل به ما هو موهبة ذاتية (فان قيل) وهذه تصدر من نفس الشيء او من مبدأ آخر من المبادئ عند اقتران الشيء (قلنا) وما سلمتموه من جواز ول الامطار والصواعق وزلز الارض بقوة نفس الشيء يحصل منه او من مبدأ آخر فلو كان في هذه كقولكم في ذلك والاولى بنا انكم انصافه ذلك الى الله تعالى اما في غير واسطة او بواسطة الملائكة ولكن وقت استحقاق حصوله انصرفت هذه القوى الى الله وتبين نظام انشغاف ظهوره لاستمرار نظام الشرع فيكون ذلك من جهة الوجود يكون الشيء في نفسه ممكننا والمبدأ به سبحانه واما ولكن لا يفيض منه الا اذا تخرجت من جهة الوجود وصار خبره متعينا في الانا احتاجني في اثبات نبوة الله لا شافه ان يخرجه في ذلك لاني بما في كلامهم ولا فهم معهما فتعديا بالاختصاص الذي فيه خصائصه يخالف عادة الناس فان مقدار ذلك الاختصاص لا ينضب في العقل امكانه فلم يحسمه للتكذيب بالانوار قوله وورد الشرع تصدقه وعلى الجملة لا كان لا يقبل صورة الحيوان الا بالنظر في تقيض القوى الحيوانية عليها من الملائكة التي هي مبادئ الموجودات عندهم فلم ينضق قط من نطفة الانسان الانسان ومن نطفة القرس القرس من حيث ان حصوله من القرس او حب رجهما بالناسفة من رطل القرس على سائر الصور فلم يقبل الا الصورة المرحة بهذا الطريق وكذلك لم ينبت من الشجر قط حنطة ولا من بذر الكثرى تنافح ثم انا احسن من الحيوانات تنزل من التراب ولا تنول فقط كالنمل وان منها ما يتولد وينتول درجة كالتار والحبة والعرب وكان قوله هان من التراب مختلف استعدادها لقبول الصور بامور غائبة عنها ولم يكن في القوة الشريفة الاطلاع عليها اذ ليس تقضي الصور عندهم من الملائكة بالتهنسي ولا خرافة بل لا يفيض في كل محل الامانة في قوله بمسكونه مستدق في نفسه والاستعدادات مختلفة ومبادئها عندهم امتزاجات الكواكب واختلاف نسب الاجرام العلوية في حركاتها فقد اقتضت من هذا ان مبادئ الاستعدادات في غير التراب حتى توصل ارباب الطلحات من علم خواص الجواهر المعذبة وتعلم النجوم الى مزج القوى السماوية لخواص المعذبة واخذوا الاشكال من هذه الارض وطلوها بالاعراض صامن الطوامر واحدة وبها امور غريبة في العالم في عار فطروا الحية والعرب من بلدوا التي عن بلد الى غير ذلك من امور تعرف من علم الطلحات فلا خرجت من ضبط مبادئ الاستعدادات ولم تقف على كنهها ولم يكن لتأسيس الى حصرها في ان تعلم اسماها

فبما اراد الله الان دهي ان صور الاشياء حاصلة في النفوس الفلكية اولا بناء على ان علمه تعالى في الاشياء هي الملة الاولى وسائر ما يستعملها من العقول والعلوم بالعلم بالعلم وذلك الصلح حاضرة له تعالى لانها مولاته لم تفكر في هذا فلا يلزم خلوه في الاثر من العلم بالاشياء الحادثة واما من دهي ان علم العقول صور قائمة بها فهو مذهب الذين ان تلك الصور كان علم العقول كالتحلي علم الاول تعالى بهذا (كل الامام القزالي) بالعلم الاول ينبغي ان

حصول

لا يعقل الانتفاء لانه لو عقل غيره كان ذلك التعلق بغير ذاته ولا يعقل ان يعلق بغيره ذاته لان فعله ذاته واحد حقيقي عندهم والواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد ولا فعله بغيره ذاته فيجب ان لا يعقل بغيره وايس ذلك التعلق واحب الوجود لذاته حتى يستغنى عن الملة لا يحتاج الى مدد واجب وايس ان يصنع ضروره المعلوم الاول كيكونه يمكن الوجود فان امكن الوجود ضروري في كل معلول اما كون المعلوم عالما باله ليس ضروريا ونظروا في جود ذاته فظهر ان الكثرة ٦٩ الحاصلة من علمه بالذات اعمال اذ

ايس له فعله حتى يحصل بها وليس انفس الواجب الوجود والامن ضرورية وجود ذات المعلوم (قال) وهذا لا يخرج منه ويمكن التخصيص عنه بان يقال لم لا يجوز ان يصير نقل المعلوم الاول قسمة منه من المبدأ الاول فانهم لم يتعوا من كون الواحد مصدرا لكثير اذا كان هناك شرط أو واسطة ثم يصدر من المبدأ الاول واسطة تعقل المعلوم الاول ذاته ومبدأه تعقله للمعلول الثاني وهكذا ثم ان كلامه رحمه الله تعالى يشتمل على لوازم الماهيات ضرورية لا تحتاج الى هبة وايس كذلك فانها لو ان لم تنفص الهبة باعتبار وجودها لكونها غير موجودا لكنها مقتضية لها باعتبار انصاف الماهية بها لان الانصاف من حيث هو وليس مما يستغنى عن الهبة كما يذكره قضاة سيدو الامكان فيه الماهية باعتبار وجودها وليس وصفها وجودا في الخارج حتى يحتاج الى هبة موجودة في الخارج قبله فيلزم تاخر الامكان

حصول الاستعدادات في بعض الاجسام للاستحالة في الاطوار في اقر بزمان حتى يستمد قبله صورة ما كان يستعد لها من قبل وينشأ من ذلك معبره وما انكار هذا الا لتعلق الحسنة والانس بالموجودات القائمة والذو له عن اسرار الله سبحانه في الخلقة والمفطرة ومن استقر انحاء المعلوم لم يستفهم من قدرة الله ما يحكي من معجزات الانبياء بحال من الاحوال (فان قيل) فصرنا نساعدكم على ان كل ممكن مقدور لله تعالى وانتم تساعدون على ان كل محال غلبت مقدور ومن الاشياء ما يعرف استحالته وما يعرف امكانه ومنها ما يقف العقل عند فلا يقضي فيه باستحالته ولا امكانه لان ما حادث المحال عندكم فان ترجع الى الجميع بين النبي والانباء في شيء واحد يقولون ان كل شيء ليس هذا ذلك ولذلك هذا فلا يستدعي وجود احد هـ ووجود الآخر وقولوا ان الله تعالى بقدره خلق اودا من غير علم بالمداد وخلق علم من غير حياة وبقدره على ان يصير كدميت وقعدة وكتب يس مدخلات و يتعاطى صناعات وهو مفتوح العين محقق بصيرة فهو لا يكتفي بالرى ولا حياة فيه ولا قدرة له عليه وما عاينه الا لافعال المنظومة بخلقه الله تعالى مع خبره بل يدهو الحركتين جهة الله فهو بغير هذا يبطل الفرق بين الحركة الاختيارية وبين الحركة والادلة الفصل المحكم على العلم والاعلى في قدرة الفاعل وينبني ان بقدره قلب الاحساس في قلب الجواهر عرضا وبقاب العلم وقدره السواد والبيض والصور والاشياء كما ان قدره على قلب الجواهر احوالا واخر ذهبوا بالزعم عليه انصافا الى الحالات ما لا يحصره (والجواب) ان المحال غير مقدور عليه والمحال اثبات الشيء مع نفسه أو اثبات الانصاف مع نفي الاعم واثبات الاثنين مع نفي الواحد وما لا يرجع الى هذا فليس محال وما ليس محال فهو مقدور ما لا يجمع بين السواد والبيض محال لان انهم من اقسام صورة السواد في المحل في ماهية البياض ووجود السواد اذا صار في البياض مفهوما من اثبات السواد كان اثبات البياض مع نفيه محالا وانما لا يجوز كون الشخص في مكانين لان انهم في كونه في البت هدم كونه في غير البت فلا يمكن تقدره في غير البت مع كونه في البت المفهوم ان ينعين غيره وكذلك يفهم من الارادة طلب معلوم فان فرض طلب ولا لم تكن ارادته ان يكون في ماله مناه والجد يستحيل ان يخلق في نفسه العلم لان انهم من الجاد ما لا يدرك فان خلق في هـ ادراك فسميت جادا لله الذي فهمناه محال وان لم يدرك فسميت الجاد علما ولا يدرك مباح محال فهذا وجه استحالته (واما قلب الاحساس) فقد قال بعض المتكلمين انهم مقدور لله تعالى فنقول ليس هو الذي شأنا آخر غيره يقول لان السواد اذا انقلب كدرة مثلا لا اسو اباق في ام لان كان معدودا في انقلب بل هـ ذلك وجد غيره وان كان موجودا مع القدرة لم ينقلب ولكن انصاف اليه بغيره وان في السواد والقدرة معلومة نظم ينقلب بل يبقى على ماهو عليه واذا قلنا ان قلب الدم من اوردناه ان تلك المادتين اخطت صورتهما وبست صورة اخرى فارجع الحاصل الى ان ضرورة هـ متصورة حدثت ومادة كائنة تعاقب عليها الصور وان اذا قلنا انقلب الماده اما السنين اوردناه ان الماده القائمة لصور الما شملت هذه الصورة وقيل صورة اخرى فالمدية مشتركة والصورة متغيرة وكذلك اذا قلنا انقلب الصائبا بالتراب سحيوا بالتراب بين العرض والجوهر مائة مشتركة ولا بين السواد والكثرة ولا بين سائر الاجناس مائة مشتركة فكان هذا محال من هذا الوجه واما ما عرفت بالله تعالى يدميت ونصبه على صورة حتى يتعقل بكتب حتى يحدث

عن وجود الممكن في الخارج (الثالث) ان تعقل المعلوم الاول لنفسه لا يجوز ان يكون نفسه لان العلم غير المعلوم فهو غيره فيكون في المبدأ الاول كذلك فيلزم فيه كثر باعتبار ما لم يكن مبدأ حقيقيا لكثرة (جوابه) ان تعقل ذاته عين ذاته وكون العلم غير المعلوم انما هو في تعقل الشيء غيره فان التعلق هو الماهية المخرجة عن القواشي الرئيسية والواقعية المادية الماضرة عند الذات المخرجة ذاتها مادية بغير مدخلية غير ثابتة (الرابع) ان جميع تلك الاعظم لم عندهم من معنى بسيط في ذات المبدأ

وقية تركيب من ثلاثة أوجه فلا يجوز أن يكون المعنى الواحد مصدره (أحدها) أنه مركب من مؤنث وهول وهما متضاران وليس أحدهما له مستقلة فلا يرى حتى تكون أحدهما واسطة الأخرى من غير ملتزمة (وثانيها) أن الجرم الأقصى على حد مخصوص في الكثرة فاستصاحبه بذلك القدر من بين سائر القادرين لأنه من مخصص زائد على المعنى البسيط الموجب لوجوده زيادة الاختصاص بذلك القدر على وجوده ٧٠ وهذا بخلاف العقل فلهو جود محض لا يختص بمقدار دون مقدار فهو زكية

أن يقال لا يحتاج إلا إلى
هذه بسيطة (والثاني) أن
العقل الأقصى له نقطتان
مقابلتان أحدهما بالقطبين
لا يتبدل منهما أصلا
مخلاف النقط الباقية
المفروضة فإن كان العقل
الأقصى متشابه الأجزاء
فلزم تعيين نقطتين من
بين سائر النقط لكونهما
قطبين وإن كان مختلفا
في بعضها خواص ليس
في البعض فمصدر ذلك
الاختلافات (قال) وهذا
أيضا لا يخرج عنه
(والجواب) إن معلولات
العقل الأولي كانت في
بادئ النظر ثلاثة العقل
الأقصى ونفسه والعقل
الثاني الكثرة والجاهات
الثلاث وقالوا العقل
الأقصى صدر عنه باعتبار
مكانه لا على مصفى أن
الجاهات الموجبة لكثرة
المعقول متعصية في هذه
الثلاثة لأن مكانه تاف
في صدور العقل بل لأن
المعقول في الظاهر ثلاثة
وأن المكان لم يدخل في
صدور العقل باعتبار كونه
جهة لصدور زائدة حتى
لهم صرحا في مواضع

من حركة هذه الكتابة المنظومة فليس بمعقول في نفسه مهما أحلنا الحوادث الواردة مختارا وغاهو
مستنكر لأطراف العادة بخلافه وقول كبري بطر به دلالة أحكام العقل على علم الفاعل فليس كذلك فإن
الفاعل الآن هو الله تعالى وهو المحكم وهو عالم به فاقول إنه لا يلقى فرق بين العقل والحركة المختارة
فتقول أيضا أدرك أن ذلك من أنفسنا لا ناشدنا من أنفسنا تفرقة ضرورية بين الحالتين فغيرنا من ذلك
الفرق بالقدرة فمرئنا أن الواقع من التقسيم الممكن أحداهما في حالة والأخرى في حالة وهو إيجادا لحركة
مع القدرة عليها في حالة وإيجادا لحركة دون القدرة في حالة أخرى وأما إذا نظرنا إلى غيرنا وراينا حركات
كثيرة منظومة محصل لنا العلم بقدرة هذه علوم بخلافه الله تعالى بجاري العادات يعرف بها جود
أحد قسمي الامكان ولا يتبين بما استصاحبه القسم الثاني كاسبق (مسئلة) في تعيينهم عن كماله البرهان
العقل على أن نفس الإنسان جوهر روحاني قائم بنفسه لا يتغير بولس يحكم ولا منطبع في الجسم ولا
هو متصل بالبدن ولا متصل به كان الله تعالى ليس بخارج العالم ولا داخل العالم وكذا اللائكة
عندهم (ولم يوص) في هذا يستدعي شرح مذهبه في القوى الحيوانية والانسانية (والقوى الحيوانية)
تنقسم عندهم إلى معين غير كونه حركة (والمدركة) فهذه ظاهرة توافقة بالغة (فاظاهرة) هي الحواس
الجنسية وهي معان منطبعة في الاحسام أي هذه القوى (وأما الباطنة) فثلاثة (أحدها) القوة الخيالية
في عقد الدماغ وراء القوة الباصرة وقبها في صور الاشياء المرئية في بعض العين بل ينطبع فيها
ما ورده الحواس الجنسية فيصنع فيه وبسي الجنس المشترك لذلك ولولا كان من رأى العمل الأبيض لم
يدرك حلالة اللون فيقارن آراءه بأنهم يدرك حلالة ما يدرك كالألوان ولكن فيصنع فيحكم بأن هذا
الأبيض هو الحلو فلا يدرك أن يكون عندهما كقد اجتمع عنده الامران أي اللون والحلاوة حتى قضى
عند جود أحدهما وجود الآخر (والثانية) القوة الوهمية وهي التي تدرك المعاني وكأنها القوة الأولى
تدرك الصور والامكانات وما لا يدرك جوده من مادة أي جسم والمراد بالمعاني ما لا يستدعي وجوده
ولكن قد يرضى له أن تكون في جسم كالحلاوة والمواقفة فإن أشاء تدرك من الذبيلونه وشكله ومجيشه
وفذلك لا يكون في جسم وتذكر أيضا كونه مخالفا لها وتذكر السطحة شكل الأم ولونها ثم تدرك موافقتها
ولما لم يولد ذلك شهر بمن الذئب وتمد وخلف الامور والمخالفه والمواقفة ليس من ضرورتها أن يكونا
في الاحسام كاللون والشكل ولكن قد يرضى لها أن يكونا في الاحسام أيضا فكانت هذه القوة معانية
لقوة الثانية وهذا العمل الخوف في الأخير من الدماغ (أما الثالثة) فهي القوة التي تسمى في الحيوان
مغيلة وفي الانسان مفكرة وشأنها أن تركبها والمراد بالحواسة بعضها مع بعض وتركب المعاني في الصور
وهي بالقوى في الاوسط بين حافظ الصور وحافظ المعاني وذلك بقدر الانسان على أن يقبل أن فرسا
بطر وشخصا ومراس انسان وجهه فدرس في شدة ذلك من اثر كلياته وان لم يشاهد مثل ذلك
والأولى أن تلقى هذه القوة بالقوى المحركة كليات في لا بالقوى المدركة وأغراضه فمواضع هذه القوى
بمعناها العاطية فالأفة اذا زلت بهذه التجويفات اختلفت هذه الامور ثم عوان القوى التي
تنطبع فيها صور المحسوسات بالحواس الجنسية تحفظ تلك الصور حتى تبقى بعد القبول والتي تحفظ
الشيء لا بالقوة التي بها يقبل فان الملاءم يقبل ولا يحفظ والاشع يقبل بملو يتوهم يحفظ بسيوته بخلاف

غيره معبودان هو العقل الأقصى انما صدر عن العقل الأول باعتبار مكانه وصورة باعتبار وجوده وما ذكره الامام الماء
الرازي من أن جسم العقل من كل عقول من الارض نوعا وحدا أو اعا من الحكم والالين والتي وأن العقل وأن يفعل ماذا أسندنا
هذه الاشياء الى جهتين أو ثلاثة أو أربع يعتقد أسندنا إلى الجاهات الواحدة أكثر من واحد فيكون دفعا بيان يقال اذا جاز للموجود الاثنين
والثلاثة ينتفع بإحدى أكبرتها بالجلالات فيجوز أن تصيد الجليل والصورة والتغير باعتبار الجاهات الثلاث ثم تصيد اراض مختلفة

غير محصورة بغيره **الواسطة** الموزونة بغيرها **الواسطة** التي هي **أما** اختصاره **مقدار** مخصوص دون سائر المقادير **وهو** **أما** **الكون** **هو** **مدولة** **غير** **قابلة** **لذلك** **المقدار** **أو** **لكون** **موزونة** **لأنه** **مقتضية** **لذلك** **المقدار** **المخصوص** **وأما** **أن** **الفعل** **الاقصى** **فيه** **نقطتان** **لا** **تبدل** **ومنهما** **مختلفا** **سائر** **النقط** **المفروضة** **فيه** **فهل** **لا** **يصل** **تعيين** **الحركة** **للمخصوصة** **فإن** **الفعل** **الاقصى** **إذا** **تحرك** **على** **الوجه** **الذي** **تحرك** **عليه** **فإنه** **يحول** **علا** **أن** **يصير** **سائر** **النقط** **طباقين** **الانقلاب** **لحين** **الحركة** ٧١ **وتعين** **الحركة** **تتابع** **لأرادة** **المد**

المحرك **بقى** **الكلام** **في** **المحرك** **في** **الوجه** **من** **مخصص** **الإرادة** **منهم** **من** **قال** **أصل** **الحركة** **لنشبه** **بالمادى** **العالية** **فإن** **يحصل** **له** **بالفعل** **الكالات** **التي** **يمكن** **حصولها** **كما** **أن** **المادى** **العالية** **قد** **حصل** **لها** **بالفعل** **ما** **هو** **يمكن** **المحصل** **لها** **من** **الكالات** **ومخصوصة** **الحركة** **العناية** **بالمفلات** **قالوا** **إن** **الفعل** **وتحرك** **لا** **على** **الوجه** **الذي** **تحرك** **عليه** **كان** **انشئه** **حاصلا** **لكن** **لا** **يحصل** **بها** **الانتظام** **الواقع** **في** **الأنواع** **العنصرية** **على** **ما** **يشئ** **فذلك** **اختار** **المد** **المحرك** **على** **هذا** **الوجه** **كأن** **رحلا** **غيره** **لأراد** **أن** **يذهب** **إلى** **موضع** **له** **م** **لم** **يكن** **إلى** **ذلك** **الموضع** **طريق** **وكان** **و** **يكون** **سلوك** **كل** **أحد** **هنا** **الغير** **دون** **سلوك** **الطريق** **الآخر** **فإن** **غيره** **يقتضيه** **على** **سلوك** **الطريق** **النافع** **الغير** **فكذلك** **هنا** **ورد** **لآخرين** **بأن** **كل** **ما** **يفعل** **لغرض** **كان** **تحصيل** **ذلك** **الغرض** **أولى** **به** **فلو** **كان** **اختيار** **الخصوصية** **لأجل** **المفلات** **كانت** **النفوس** **القلبية**

المادة فكانت الحافظة لهذا الاعتبار غير القابلة لتسمى هذه قوة حافظة وكذا المعاني تنطبع في الوجة وتحفظها قوة تسمى ذا كرتنصير الادراكات الدائنة بهذا الاعتبار اذا تم اليها التحفظ خمسة كانت القوة خمسة (وأما القوى المحركة) فتقسم إلى محركة على معنى انها باعثة على الحركة وإلى محركة على معنى انها ماضية بالحركة فاعلة والمحرك على انها باعثة على القوة الزعجة الشوقية وهي التي اذا ارتسم في القوة الخالصة التي ذكرناها صورة مطلوب أو مهروب عنه يثبت القوى المحركة الفاعلة على التحريك ولها شعبتان شدة تسمى قوة شهوانية وهي قوة تنبثق على تحريك تقرب من الأشياء الخفية لغيره وأمانة طلبها في قوة غضبية وهي قوة تنبثق على تحريك تدفعه عن الشيء المخيل ضارا أو فسادا طلبا للظلمة وهذه القوة يتم الاجتماع التام على الفعل السمي ارادة (وأما القوة المحركة) على انها فاعلة فهي قوة تنبثق في الأضواء والعضلات من شأنها تشجيع العضلات بجذب الأوتار والمطبات المتصلة بالأعضاء إلى جهة ما ووضع الذي في القوة أو ترخيها وتنعيمها طولا فتصير الأوتار والمطبات إلى خلاف الجهة فهذه القوى النفس الحسوانية على طريق الأجل وزرك التمهيل وأما النفس العاقلة الإنسانية المعقدة لاطاعة عقدهم والمرابطة لاطاعة العاقلة بالقوة لا بالفعل لأن النطق أحسن مرات العقل في الظاهر فثبتت إليه فلهذا تأن قوتها أمم وقوة عاقلة وقد سعى كل واحدة عقلا ولكن بآثاره الاسم فالعاقلة قوة هي مبدأ محرك لبني الإنسان إلى الصناعات المرتبة الإنسانية المستبط ترتيبها بالزمن والخاصة بالإنسان وأما العالمية فهي التي تسمى النظرية وهي قوة من شأنها أن تدرك حقائق العقول المجردة عن المادة والكان والجهة وهي القضاء الكلية التي يسميها المتكلمون أحوال المارة ووجود أخرى وسميها الفلاسفة الكليات المجردة فاذن لنفس قوتان بالقياس إلى هذين القوتين النظرية بما يقاس إلى جنبه الملائكة انبها تأخذ من الملائكة العلوم الحقيقية وينبغي أن تكون هذه القوة ذاتة الفيزول من جهة فوق والقوة العملية لها التسامى أسفل وهي جهة الميزون وقد يرمي مواصل الأخلاق وهذه القوة ينبغي أن تسلط على سائر القوى المتبقية وأن تكون سائر القوى متأدية بتأديم عقولها وترونها حتى لا تنفصل ولتأثيره هنا بل تنفصل تلك القوى هنا فلا يحدث في النفس من الصفات الدينية هياتا تقديدا تسمى ردائل بل تكون هي القابلة لحصول النفس بسببها حيث تسمى ردائل فهذا المجاز مفسو من القوى الحسوانية والإنسانية وطولوا بذلك هاهنا الأهراس من ذكر القوى لثباته إذ لا حاجة إلى ذكرها في غير هذا وليس شيء مما ذكره مما يجب انكاره في الشرع قائم أهله وشاهد ما جرى الله تعالى المادتها (وأنا نريد) أن نعرض الآن على دعواهم معرفة كون النفس جوهر قائما بنفسه براهين العقل ولست أعرض اعتراض من سيمد ذلك من قدرة الله تعالى أو يرى اننا لشرع جاءه من قبيل رعايتين في تفصيل الحسنة والشران الشرع مصدق له ولكننا نذكر دعواهم لا بمجرد العقل والاستثناء من الشرع فيه فقط بل بالادلة (ولهم) فيه براهين كثيرة نعرضهم (الأول) قولهم ان العلوم العقلية تفعل النفس الإنسانية وهي محصورة فيها أحدا لا تنقسم فلا بد وأن يكون محله أيضا لا ينقسم وكل جسم منقسم فدل أن محله شيء لا ينقسم وعكس أراد هذا على شرط المنطق باشكاله (وأراد أن يقال) أن كان محل العلم جسمه متصفا عالم الحال فيه أيضا فنقسم

نستفيد النفع من اسفلات ولو جاز ذلك لحاز أن يكون أصل الحركة أيضا لنفع في اسفلات وأنتم لا تقولون به وهذا والى انهما كانت حركة الفلك لأجل التشبه بالعقل احتل أن لا يحصل التشبه إلا بالحركة على الوجه الذي وقت عليه فذلك اختار المد المحرك تلك الحركة على سائر ما رده وهذا الوجه أيضا بان المعنى من هذا انشئه هو أن يحصل بالالفعل ما يمكن حصوله له من الأوضاع كأن العقل قد حصل له ما يمكن حصوله له من الكالات فاذن احتل أن لا يحصل التشبه إلا بالحركة على الوجه المخصوص إذ لا فرق في

مخرج الاوضاع المكتنفة القوة الى الفعل بين هذه الحركة المختصصة وبين غيرها (فان قلت) الاوضاع التي تحصل بهذه الحركة غير الاوضاع التي تحصل بشيرها يمتثل أن لا يحصل التشبه الا بمخرج هذه الاوضاع الى الفعل (قلت) التشبه ليس في حصول الحاصل بل في مجرد المخرج من القوة الى الفعل كما عرفت فلهذا لا فرق بينهما في ذلك وقد بان خروج الكمالات الى الفعل أمر على لا يمكن أن يصير غرضاً للحركة المزمعة بل يجب ٧٢ أن يكون الغرض منها أمر اجزئياً بلزماً وهذا المعنى الكلي لكن لا سبيل لنا الى

تعيين ذلك الأمر الجزئي
لما ان العقول المشبهة
قاصرة عن اكتناء أمثال
ذلك فيجوز أن لا يحصل
ذلك الغرض الجزئي الا
بتلك الحركة المختصصة
وقيل بحدوثها لا يكون
هينول كل ذلك لا تقبل الا
تلك الحركة المختصصة
فاختارها على الكون
لحصل الاوضاع المكتنة
الحصول وبذلك تم
الانقضاءان للقضية والظاهر
انه لا فرق بين الحركة على
هذين الطرفين وبين
الحركة على قطبين
آخرين يكون بعد ما بين
الاول والاخر في كل
واحد من الجانبين قدر
نصف عشر شعير فلا
يتصور ان تكون طبيعة
الجوهر قابلة لاحداها
دون الاخرى نعم لو كان
ثمة أمور معتدلة لا يمكن
أن يقال هي تقبل الحركة
صوتاً أحد هادون الآخر
(انغماس) انهم ذهبوا
الى أن تلك التشبهات
مستندة الى العقل الثاني
باعتبارها له من الجهات
مسن الامكان والوجود
والوجوب وقبسه من

لكن العلم بالحال فيه غير منقسم فالمحل ليس جسماً وهذا هو قياس شرطى استثنى فيه تعين التالي
فبفتح تعين المتقدم لا يتفق فلا تنظر في جهة شكل القياس ولا تنظر اضعاف المقدمتين فان الاول قولنا
ان كل حال فنقسم بقسم لا يحال يفرض القسم في محله وهو اولى ولا يمكن التشكك فيه والثاني قولنا
ان العلم الواحد محل في الاذى وهو لا يتقسم لانه لو انقسم الى غيرهما كان محالاً وان كان له نهاية فيشغل
على احاد لا محالة لا تنقسم وعلى الجملة نحن نه لم اشياء لا تقدر ان تفرز من وال بعضها وبقاء البعض
من حيث انه لا يمتدح (الاغراض) على مقامين (المقام الاول) ان يقال لم تشكر عنى من يقول
محل العلم جوهر فرد محله لا يتقسم وقد عرفت هذا من مذهب المتكلمين ولا يبقى بعده الاستعداد وهو
انه كيف تحمل العلوم كلها في جوهر فرد وتكون جميع الجواهر العاطفة معطلة والاستعداد لاخر بعد ما
يتوجه على مذهبهم ايضا انه كيف تكون النفس شيأ واحداً لا يفرز ولا يشار اليه ولا يكون داخل
البدن ولا خارجاً ولا متصلاً بالجسم ولا منفصلاً عنه الا اننا لا نؤثر في هذا المقام هذا فان القول في مسألة
الجزء الذي لا يفرز المولى (ولم فيه أدلة هندسية بطول الكلام عليها) ومن جعلها اقولم جوهر فردين
جوهريين هل يلاق أحد الطرفين منه عين ما يلاقيه الآخر او غيره فان كان عينه فهو محالاً بلزمنه
تلاق الطرفين وان ملاق في الملاقى ملاقى وان كان ما يلاقيه غيره فغيره اثبات التمدد والانتظام وهذه
شبهة طول عليها وينافخه عن الخوض فيها قلنا فنقل الى مقام آخر (المقام الثاني) ان تقول ما ذكره
من ان كل حال في جسم فيبنى ان يتقسم باطل عليك باعتدرك القوة الوهمية التي في الشاة من عدواة
الذئب فانها في حكمى واحد لا يتصور تقسيمه فان ذلك بعد ادلة بعض حتى بقدر ادراك بعضه وزوال
بعضه وتقصص ادراكها فثمة جسمانية ههنا ثم فان نفوس انهم متقطعة في الاحسام لا تبقى بعد
الموت (وقد اتفقوا عليه) وان أمكنهم ان يتكفوا تقدر الانقسام في هذه المادى التي ليس من شرطها ان تكون
المترسلة بالقوة والحفاظة والصور فلا يمكنهم تقدر الانقسام في هذه المادى التي ليس من شرطها ان تكون
في مادة (فان قيل) الشاة لا تدرك العدواة المطلقة المجردة عن المادة بل تدرك العدواة الذئب المعين
للمشخص مقروراً ونقصه وبشكله والقوة العاطفة تدرك الحقائق مجردة عن المادة والاضخاص (قلنا)
الشاة قد أدركت لون الذئب وشكله ثم عدواته فان كان اللون ينطبق في القوة اذ ادركت اذ ادركت
ويتقسم بانتظام محل البصر فالعدواة على ما تدركه فان أدركت جسم فلينقسم وابتدئ شمرى ما حال
ذلك الادراك اذ انقسم وقد يكون بعضه احوالاً لبعض العدواة فكيف يكون لها بعض او كل قسم
ادراك لكل العدواة فتكون العدواة معلومة مراداً بشيئ ادراكى في كل قسم من اقسام المحل فاذن
هذه شبهة مشككة ظم في برهانهم فلا يمتدح المحل (فان قيل) هذه مناقضة في المعقولات لا تنفص فانكم
مهما لم تقدر روى الشاة في المقدمتين وهوان العلم الواحد لا ينقسم وان ما لا ينقسم لا يقوم بجسم منقسم
لم عتكم الشاة في التخص (والجواب) ان هذا الكتاب ما صنفه الا الله ان اتفاهت والتناقض في كلام
الفلاسفة وقصص اذ انتفض به أحد الامر من امامنا ذكر وفي النفس الناطقة او ما ذكره في القوة
الوهمية ثم نقول هذه المناقضة تبين انهم غفلوا عن موضع لبيس في القياس وليس موضع الالتباس
قولهم ان العلم منطبق في الجسم انطباع اللون في المتلون وينقسم اللون بانقسام المتلون فينقسم العلم

الكواكب الى اجسامها المرصودة منها ألف وثيف وعشرون كوكباً فإز من استند الكثير الى الجهة الواحدة (لا يقال) بانقسام
انهم لم يقطعوا يكون العقول مفعورة في العشرة فيجوز أن يكون مدافلك الثوابت عقولاً كثيرة (لا نقول) هم وان لم يقطعوا
بالمحصارها في العشرة الا أنهم جرو والمحصارها في بل جعلوا الاحصار احتمالاً لا محصوراً فغرضنا بان انه لا يصلح ان يكون محتملاً على
أصولهم (لا يقال) لا يجوز ان يكون في العقل الثاني جهات متكررة لم تطلع عليها او صدرت عنها باعتبارها تلك السكرة انهم لم يقطعوا

بأن حسيثات كل عقل مضمرة في الثلاث أو الأربع (الانقول) إذا جاز أن يكون في المعلوم الشيء جهات متكررة لم يتطاع عليها الجبر
أن يكون في المعلوم الأول أيضا ذلك فحصل به الاستثناء من القول البقية إذ يجوز حينئذ أن يصدر عن المعلوم الأول بأكثر
تلك الجهات أجزام الافلاك ونفوسهم غير احتياج إلى عقل ثان وثالث وهم لا يجوزونه لأنهم وإن لم يقطعوا بانحصارها في الشرة
لكم حزمها بانها لا تكون أقل منها (لاية ل) جزمهم بأنها لا تكون أقل من الشرة ٧٣ انما كان لاختلاف حركات الافلاك لان

حركاتها تشبه بها فلو كان
المشبه به واحدا كان
الكل يتركز إلى جهة واحدة
على حد واحد من السرعة
والبطء (الانقول) بعد
تسليم أن حركاتها تشبه
فلانتم ان اختلاف
الحركات يدل على تعدد
المشبه به لجواز أن يكون
المشبه به عقلا واحدا
واختلاف الحركات
لاختلاف جهات التشبه
لا يلزم من بيان ثنى هذا
الاحتمال وأيضا لا يثبت
وجود العقل العاشر إذ
ليس ذلك يشبهه به حتى
بدلتنا على وجوده فيجوز
أن يكون العقل التاسع
لوجوده فلذلك التاسع
موجودا للعالم المنصري
بواسطة حسيثات
واعتمادات لم تطع عليها
(السأوس) أن الامكان
طبيعة واحدة لاختلاف
الآليات فكتف
صدر عنه تارة الفلك
الاقصى وتارة فلك غيره
وتارة هبولى العالم
المنصري ولم يصدر عنه
تارة ثنى أصلا كما في امكان
زيتنلاوى مناسبة
بين امكان المعلوم الأول
وبين وجود الفلك الاقصى

بأنقسام محله والخلل في لفظ الانطباع إذ عكن أن لا تكون نسبة العلم إلى محله كدفعه اللون إلى المتلون
حتى يقال انه ينطبع عليه من مطبع فيه ومنشتر في حوافيه فينقسم بانقسامه فخلل نسبة العلم إلى محله
على وجه آخر وذلك الوجه لا يجوز فيه الانقسام عند انقسام المحل بل نسبتها إليه كدفعه تارة رك العدو
إلى الجسم ووجهه نسبة الأوصاف إلى محالها ليست محصورة في فن واحد ولا معلومة لثبوت أصل لنا على
ننقى به فالحكم عليه دون الإحاطة بتفصيل النسبة حكم غير موقوف به وعلى الجهة لا يشكر أن ماذكر وبعثا
يقوى الظن ببقائه وإغايين كونه معلوما بقينا على الجوز والقط فيه ولا يتطرق إلى اليه الشك وهذا
أقدر مشكك فيه (دليل ثان) قالوا أن كان العلم بالماد الواحد العقل وهو المعلوم الجبر من المادة
منطعا في المادة انطباع الأهراف في الجوهر الجسماني لم انقسامه بالضرورتا بانقسام الجسم كما سبق
وأن لم يكن منطعا فيه ولا منطبعا عليه واستكر لفظ الانطباع فتعدل إلى عبارة أخرى وتقول عدل
للمدعى في العلم بالماد لا بعمل القطع النسبة فانه ان قطعت النسبة عنه فكونه عاين له صار أولى من كون
غيره عاين له وإن كان له نسبة فلا تخلف من ثلاثة أقسام اما أن تكون النسبة لكل جزء من أجزاء المحل
أو تكون لبعض أجزاء المحل دون البعض أو لا يكون لواحد من الأجزاء نسبة إليه وبطل أن يقال
لأن نسبة لواحد من الأجزاء انما يمكن إلا حادثة لم يكن لجمعية نسبة فان المجتمع من المانيات
هو ابن وبطل أن يقال النسبة لبعض فان الذي لا نسبة له ليس فمن معناه ثنى وليس كالألفاظ
وبطل أن يقال لكل جزء مفرد ونسبة إلى الذات لأنه أن كانت النسبة إلى ذات العلم مبررة فمعلوم أن
كل واحد من الأجزاء ليس هو جزء من المعلوم بل المعلوم كما هو فيكون معقولا مرات لانها يتطابق الفعل وأن
كل كان جزءه منه أخرى غير النسبة التي المراد الأخرى ذات العلم فذات العلم اذن متعققة في المعنى وقد
بيننا أن العلم للمعلوم الواحد من كل وجه لا ينقسم في المعنى وإن كان نسبة كل واحد إلى ثنى من ذات العلم
غير عاين نسبة الأخرى فانقسام ذات العلم بهذا الظاهر وهو محال ومن هذا يتبين أن الخصوسات المنطبعة
في الحواس الجس لا تكون إلا من صور جزئية متعققة فان الإدراك منه حصول حمل المدرك في
نفس المدرك ويكون لكل جزء من مثال الخصوس نسبة إلى جزء من الآلة الجسمانية (والاعتراف
على هذا ما سبق) فان قيل لفظ الانطباع لفظ النسبة لا يدرك الشبه في تطبيع في القوة الوحيية لثبات
من عدالة الذنب كذا ذكر وقته ادراك لثباته وله نسبة إليه ولزم في تلك النسبة ماذكر فموتان العدواة
استأمر مقدره الكمية مقدار به حتى يتحد مع مثالي في جسم مقدر وتنسب أجزاؤها إلى أجزائه
وكون شكل الذنب مقدرا لا يكتفي فان الشاة أدركت شيئا سوى شكله وهو الخافعة والعدواة والعدواة
والزيادة على الشكل من العدواة وليس لها مقادير وقد أدركت بحجم مقدر وهذه الصورة مشككة
في هذا البرهان كما في الأول (فان كان قائل) هلا دفعتم هذا البرهان بأن العلم محل من الجسم في جهر
مغير لا يتجزأ وهو الجوهر المفرد (فلنا) أن الكلام في الجوهر المفرد يتعلق بشبه هتمية بطول القول
في لمهام ليس فيه ما يدفع الإشكال فانه يلزم أن تكون القدرة والإرادة أيضا في ذلك الجزء فان
للإنسان قولا وتصوفا تلك القدرة وإرادته لا تصور الإرادة إلا بهم وقد تروى الكتابة في اليد
والأصابع والعلم جاليس في اليد لا يزول بقطع اليد وإرادتها في اليد فانه قد يدها بيد شال اليد

(١٠ - تنهايت غزالي) وكذلك كيف يلزم من تعقل المعلوم الأول نفسه وسبب أمشيا أن آخره ولا يلزم ذلك في إنسان
(وجوابه) أنهم لم يقولوا أن مكان العقل الأول أو بسبب وجود جرم الفلك الأول بل أن العقل مخصوص بذاته باعتباره كما هو بسبب ذلك
ولا يلزم أن يفصل عن العقل الأول ما يفصله بتوسط أمكانه وإن كان أمكانها معناه بالحققة لأن العقل الأول يخالف بالحققة لساكن
الأنواع متولا كانت أو نفوسا أو أجساما فيجوز أن يكون العقل الأول يصدر عنه بطله أمكانه فلك ولا يصدر عن غيره بواسطة

امكانه ذلك بل في اصله واماقوله وانما مناسبه بين امكان العقل الاول وجود الملك الالهي فغير متصور بعد لان المتصور ديان سواه
متعددة في امر بسيط يصير به عدد الكثير لبيان خصوصية مناسبة بين تلك الماهية وبين الصادر ترتب عليها الصدور فان القوى
البشرية كاصور عن ادراك مثل تلك المناسبة في أكثر الاشياء فكيف في المبادئ العالية واماقوله وكذلك كيف يلزم من تنقل المعلوم
الاول نفسه ومبدا شيئا فان خزان ٧٤ ولا يلزم في انسان فقد عرفت جوابه بما قلنا في الامكان هذا ما ذكره الامام الفرائزي

وتعذر لا لعدم الازالة بل لعدم القدرة (دليل ثالث) قولهم العلم لو كان في جزء من الجسم لكان العالم
ذلك الجزء دون سائر اجزاء الانسان والانسان يقال له عالم والعالمية صفة له هي الجملة من غير نسبة الى
عمل عنه ومن وهذا هو سقائه يسمى مصورا واسماءه اوزة انما وكذا الهيئة توصف به وذلك لا يدل على ان
ادراك المصورات ليس بالجنتم بل هو نوع من التعرّف كما قال فلا ن في بقادوان كان هو في جزء من جملة
بقادوان لا في جميعها ولكن يضاف الى الجملة (دليل رابع) قالوا ان كان العلم محل جزاء من القلب والدماع
مثلا فالحقل ضده فيه في ان يحوز فيه جزء آخر من القلب والدماع ويكون الانسان في حله واحدة
هنا او جاهلا بشئ واحد فلما قيل ذلك تبين ان محل الجهل هو محل العلم وان ذلك الجهل واحد يستحيل
احتمال التعدد فيه فله لو كان متقسما لما احتمل قيام الجهل بصفته والعم بصفته لان الشئ في محل
لا يضافه منه في محل آخر كما تمتع بالوقرة في فرس واحد والصدور واليابس في العين الواحدة ولكن
في محلين ولا يلزم هذا في الحواس فانه لا يصدق ادراكها ولكنه يدرك ويدرك فلا يدرك فلا يدرك فليس ينبغي ان تقابل
الو جود والعدم فلا جرم تقول يدرك بعض اجزائه كالعين والاذن ولا يدرك سائر بدنه وليس فيه
تفاضل ولا يفتي من هذا قولكم ان العالمية معنادة للماهية والحكم عام لجميع المدن لا يستحيل ان يكون
الحكم في غير محل الماهية والعالم هو المحل الذي قام العلم به فان اطلق الاسم على الجملة لتباينها كما قاله عوفي
بقادوان كان هو في بعضها وكما يقال هو مصوران كان بالضرر وانه لم يحكم الانصار لا يثبت للرجل
واليد بل يخص بالعين وتضادا الاحكام كتضاد العلم فان الاحكام تقتصر على محال العلم ولا يخلص
على هذا القول ان العالم انما هو المحل المتبني لتبني العلم والمحل من الانسان واحدة متضادان عليه فان عندكم
ان كل جسم فيه حاسة فهو قابل للعلم والمحل ولم يشترط ما سوى الحاسة بشرطه اخرى وسائر اجزاء البدن
هناكم في تدبر العلم على وتيرة واحدة (الاعتراض) ان هذا ينقلب عليك في الشهوة والشوق والازادة
فان هذه الامور رتبته للعيان والانسان وهي معان تنطبع في الجسم ثم يستحيل ان يفرغ اشتياقه اليه
فتعقب فيه التفرغ والميل الى شئ واحد بوجود الشوق في محل والتفرغ في محل آخر وذلك لا يدل على انها
لا تفضل الاجسام وذلك لان هذه القوى وان كانت كثيرة ومتوزعة على آلات مختلفة فلهذا لا يطفء واحدة
وهي النفس وذلك عالم جمه والانسان جميعا واذا اتحدت الاربعة احتملت الاضافات المتناقضة اليه
اليه وهذا لا يدل على كون النفس غير منقطع في الجسم كما في النبات (دليل خامس) قولهم ان كان العقل
يدرك الموقوف اليه فانه ما يدركه ولا يحل نفسه والثاني محال فانه يعقل نفسه فانه مقدم محال (قلنا) نسلم
ان استثناء بعض الثاني يمتنع قضي مقدم ولكن اذا ثبت الفرق بين الثاني والمقدم فنقول من مسلم
لزم ان الثاني هو الدليل عليه (فان قيل) الدليل عليه ان الاصل ما كان يحسم فالاصول لا يتعلق
بالاصول قال في لا تدرى والسمع لا يسمع وكذا سائر الحواس فان كان العقل لا يدرك الا الجسم لا يدرك
نفسه والعقل كما يحل غيره يعقل نفسه فان الواحد منها كما يعقل غيره يعقل نفسه ويعقل له عقل غيره
وانه عقل نفسه (قلنا) ما ذكره غرضه من نفسه وانما يعقل غيره وانما يعقل نفسه وانما يعقل نفسه
ان يكون اصباره لغرضه ونفسه كما يكون العلم الواحد علميا بشئ وهو ما ينفسه ولكن الصادرة حارة بخلاف
ذلك وعرف في الماديات عندنا جاز (والثاني) وهو اقوى انما نحن هنا في الحواس ولكن لما قلنا انما يتبع

من الاعتراضات عليهم
في هذا المقام وقد ذكر
هنا وجوده من الاعتراضات
جارية بحري ما ذكر فلا
نظير الكلام يدركها
(قال الامام الفرائزي)
ما ذكره من الحسنة من ان
الله تعالى فاعلم العالم
وصانعوه وان العالم فله
تلبس من منهم اذ لا تصور
على قوا يتبعهم ان يكون
العالم من صنع الله تعالى
ونفسه من ثلاثة اوجه
وجه في الفاعل ووجه في
الفعل ووجه في نسبة
مشتركة بينهما اما الذي
في الفاعل فهو انه لا يد
ان يكون الماثر مختارا
مراد الماثر له حق يكون
فاهلا والله تعالى عندهم
موجب لا يختاروا ما الذي
في الفعل فهو ان الفعل
هو الحادث والعالم عندهم
قديم فلا يكون خلافا لتعالى
او ما الذي في النسبة
للمشركة فهو ان الله تعالى
عندهم واحد من جميع
الوجوه وعندهم ان
الواحد من جميع الوجوه
لا يصدر عنه الا الواحد
والعالم مركب من
مختلفات فلا يكون صادرا

منه وفلا تعال فيهم قال ولحق وجه كل واحد من هذه الثلاثة ومحمول كلامه في الاول هو ان الفاعل
عبارة عن مصدره العقل بالاداء من قال السراج عن العقل هو الصور الشخص فكل العقل فهو مختار او متوسع في التعرّف وما خارجا
عن الحد بالاطلاق للفاعل على ما ليس فاعلا مجرد لا يشترك في النسبة بدليل له لو سلب العقل عن الماثر ودل على انه لا عقل له وانما
العقل لا يغير ان اصغر وكان كلاما مقبولا وهذه السليم امارات الجاهل كامل في قوسه ونسب العقل الى الارادي والطبيعي غير صحيح على

مقابل الحقيقة وقولنا فعل بالطبع وان كان متناظرا نظرا الى معناها تحقيق الان عدم استنكاها باعتبار جعل الفعل مجازا عن مجرد
التأثير بدسب قريش من مائة من جملة على حقيقة أخرى قوتنا بالطبع وقولنا فعل بالارادة تكرر على التحقيق كتولنا فطر بعينه وتكلم
بلسانه وعدم استنكاها بناء على ان الفعل قديمه على مجازا في غير الاختيارى ويكون ذكر الاختيارى دفع وهم ذلك المجازا كان
النظر والتكلم بهتملان في غير معناها مجازا ويكون قوله بعينه وبلسانه دوما ٧٥ لتوهم ذلك المجازا وقول العرب النار تحرق

والشج يبرد والسعدونيا
تسهل وامثال ذلك مجاز
لان كل ما ذكر يتعسف
الفعل لان معنى فوهم النار
تحرق انها تفعل الاخرى
وكذا في غيره والفعل
يتعسف معنى الارادة
والارادة في شئ منها دليل
اننا لو فرضنا حادنا توقف
في حمله على امرين
ارادى وغير ارادى اضاف
الفعل والصفة الفعل الى
الارادى فال من الـ
انسانا في النارقات يقال
هو القاتل دون النار فلو
كان اسم الفاعل يطلق
على المرید وغير المرید
على وجه واحد لم يصف
القتل المرید بنفسه
لغيره عروفا وعقلا وكونه
تعالى سبيل وجوده وكل
موجود سواء بطريق
الاجباب لا يصف نفسه
فاعلا ولا تسمية العاقل
وصفاه اذ ليس بعينه
له بطريق الاختيار
عندهم ومحمول كلامه في
الثبات الفعل هو
الاحداث واخراج الشئ
من العدم الى الوجود
ونك لا يتصور في القديم
اذ ليس له حالة العدم

ذلك في بعض الحواس لم يمتنع في بعض وأى بعدى ان يفتقر حكم الحواس في وجه الادراك مع اشتراكها
في انها جميعا في كاختلاف البصر والسمع فان السمع لا ينفك الادراك الا باضال الحواس بالالة الالهي
وكذا الذوق ومخالفه البصر فانه يمتنع فيه الانفصال لو طبق اجفائه لم ير لون الجفون لانه لم يبعده
وهذا الاختلاف لا وجه الاختلاف في الماحية الى الجسم فلا يمدان يكون في الحواس الخمسة
ما يسمى عقلا ومخالف سائر حافياتها لا تدرك انفسها (دليل سانس) فاقول ان العقل يدرك بالالة
جميعا كالابصار اما ادرك ان كسائر الحواس ولكنه يدرك الدماغ والظلمة وما يدركه لا يتفقد لانه
ليس آله ولا محلا لاما ادركه (والا تراعى على هذا كالا فاعراض على الذي قلناه) فانما نقول لا يمد
ان يدرك الابصار محله ولكنه هو الاله في خلق العادة او يتفقد لم يتفقد ان تفترق الحواس الخمس في
هذا المعنى وان اشتركت في الانطباع في الاجسام كما سبق ولم قلتم ان ما هو قائم في جسم به تفيد ان
يدرك الجسم الذي هو محله ولم يزل ان تفكر من جوف عين على كل مرسل وما عرفنا الاتفاق على طالاه
وذكر في العلم ان يحكم بدسب جوفى او جزئيات كثيرة على كل حق مشلوا بما اذ قال الان ان كل
حيوان فانه يحرك عندنا من فكه الاسفل لا الاستفراغ الحيوانات كلها انما هي كذلك فكون ذلك
لنفاته من التماس فانه يحرك فكه الاله وهو لا يمد يستقر في الا الحواس الخمس فوجدوها على وجه
معلوم فحكوا على الشكل بل فعل العقل حالة أخرى غيرى من سائر الحواس بحرى التماس من سائر
الحيوانات تكون اذن الحواس مع كونها جميعا معنوية متعقلا ما يدرك محملها والى ما لا يدرك كما انفسه
الى ما يدرك مفرجه من غير جملة كالبصر والى ما لا يدرك الا الاتصال كالذوق والسمع فبما ذكره
ايضا ان او وثق في الخلاوت قينما هو قافيه (فان قيل) اسنانه على مجرد الاستفراغ الحواس بل
نقول على البرهان ونقول لو كان القلب والدماغ هو نفس الانسان لكان لا يرب بعينه ادراكا حتى
لا يتناول بفعله ما يحيط به كانه لا يتناول من ادراك نفسه فان احدا لا يرب ذاته عن ذاته بل يكون عينا
انفسه في نفسه اذ لو الانسان ما لم يسمع حديث القلب والدماغ او لم يشاهدهما لا يتفكر من انسان آخر
لا يدركه ولا يستفقد وجوده فان كان العقل حاد في جسم فينتفى ان لا يعقل ذلك الجسم اذ لو لا يدركه
اذ لو ايس واحد من الامرين يصح بل يعقل حالة ولا يعقل حالة وهذا التحقيق وهو ان الادراك الحاد
في محل اغنا يدرك العقل لنفسه الى الجهل ولا يتصور ان يكون له نسبة اليه سوى الملول فيه فليحرك
اذا وان كانت هذه النسبة لا تنكفي فينتفى ان لا يدرك اذا اذ لا يمكن ان يكون له نسبة اخرى اليه كما
انه لما كان يعقل بنفسه عقل نفسه اذ لو لم يعقل عنه محال (قلنا) الانسان ما دام بشرا بنفسه ولا يعقل
عنه فانه يشترط به وهو جسمه ثم لا يتبين له ادم القلب وصورة وشكله ولكنه يثبت نفسه جميعا
حتى يثبت نفسه في ثباته وفي بعينه وانفس الذي ذكره ولا يتناسب البيت والوقوف واثباته لاصل
الجسم لازمه وفقائه عن شكله ما به كفائه عن محل التمس وانما بانا اثبات في مقدم الدماغ شيئا
محلى في التدى فان كل انسان مدرك له ادراكا لا يتشكل له ولا يتبين
وان كان يدرك الله الى الراس اقرب منه الى العقب من جهة الراس الى داخل الانف اقرب منه الى
داخل الانف كذلك يشعر الانسان بنفسه ويلم ان قوة التي بها قوامه الى قلبه وصدره اقرب منه

لخرج من الى الوجود والحدوث أخرى كون الى وجوده سبب كالاتم وان لم يكن فعل الفاعل ولكنه شرط في كون الوجود فعل
الفاعل فالوجود انما يشترط بالعدم لا يصح ان يكون فعل الفاعل وليس كل ما شرط في كون الفعل لعلنا ينبغي ان يكون فعل
الفاعل اولاً يرى ان ذات الفاعل وتقدره وهو شرط في الفعل وان لم يكن شئ متماثل ذلك الفاعل وتقدره بالقديم الماهى الى وجوده
يجوز والمال لعل مع البلية فيجوز ان يكونا قديمين وان يكونا حديثين (فان قيل) الحكم لا يعنون يكون اذ لم يكونه مملولا فلنا

صلى جواز كون المعلول دائماً معلوماً في معنى بل في الحقائق الغضا فقط ولا مضافاً فيه (قلنا) غير متناهي
 الاقسام يمتثلون الاسلامين باطلاق هذه الاسامي من غير ثبوت معناها عندهم واغترض الامام الرازي على كون الحدوث شرطاً في
 كون الوجود فعل الفاعل بان الحدوث وهو كون الوجود هو قايماً بالعدم صفة لا وجود متاخر عنه فلو كان شرطاً في الفعل وهو متقدم
 على الوجود لم تقدم الشيء على نفسه ٧٦ غير وارد هنا وما يقال المراد بالحدوث وكون الوجود هو قايماً بالعدم ليس معناه التبادر

ليرد ما ذكر بل المراد كون
 الشيء بحيث لو وجد كان
 حادثاً وهذا المعنى ليس
 متاخراً عن وجوده
 لا يحتاج اليه في دفعه لانه لم
 يحصل الحدوث شرطاً في
 الفعل بمعنى التأخير
 والاحقاد كيف وقد جوز
 ان يكون المعلول مع الفاعل
 قد عين بل في تسمية التأثير
 والاحقاد فعلاً لا دعاءً ان
 معنى الفعل هو الاحداث
 واخراج الشيء من العدم
 الى الوجود وهذا ولا يخفى
 عليك ان ما لم يذكر
 في الوجهين ليس رداً
 لذهمهم ولا بطلاً لما تقدم
 بل هو نزاع معهم في امر
 لغزلي لاحصا في تقدمه ولا
 طائل في رد مع ان الثاني
 اعني اعتبار الحدوث في
 مفهوم الفعل دعوى بلا
 دليل والاوّل يمكن المناقشة
 في دليله التزامه بان قول
 العرب النار تحرق والنج
 يبرد وامثال ذلك من قبيل
 انفجار خروج بالكلية عن
 قانون القهوه بعسدهن
 الانصاف الواجب رعايته
 في المناظر مع انه لا ضرورة
 في ارتكابه ولا هو يجب
 لاتزامه الا توهم كون

المراد به فانه يتقدم نفسه باقيا مع عدم الرجل ولا يتقدم على تقدير نفسه باقيا مع عدم القلب فاذا ذكر ومن
 انه يتفعل عن الجسم تاريخاً لا يتفعل عنه ليس كذلك (دليل سابع) قالوا القوي الذي ادراك كذا لاالات
 الجسمانية يمرض من لطف المواظبة على انهم بادامة الادراك كالأل لان اداحة الحركة تفيد مزاج الاحسام
 فتلكها وكذلك الامور القوية بالجلية الادراك لا يوهنوا ولا يمرضون بل يمتنع عنهم ما من ادراك
 الاضيق كالصوت العظام للسمع والنور العظام للبصر فانهم ما يمرضون ولا يمتنع عنهم ما من ادراك
 الصوت الخفي والريبات التي يقبل من ذاق الخلقة الشديدة لا يمرض بها ولا يمتنع عنها ولا يمرضون ولا يمتنع عنها
 القوة العقلية بالعكس فان ادماها النظر الى المعقولات لا يمتنع ادراك الضروريات الخفية بقويها
 على ذلك النظر يات الخفية ولا يمتنع بل وان عرض لها بعض الاوقات كالأل ذلك لاستعمالها في
 الدنيا بالية واستعمالها في الآخرة فالتأخيرة لا تخلو عن العقل وهذا من الطراز السابق (فاما تقول)
 لا يجدان تحتها الحواس الجسمانية في هذه الامور وليس ما يمتنع منها بعض الشيء بل لا يمتنع
 بل لا يجدان تتفاوت الاحسام فيكون منها ما يمتنع نوع من الحركة ومنها ما يقوى نوع من الحركة
 ولا يوهنونه وان كان يؤول فيكون شديداً يمدد قواها ليصير بالانفاس اقل فكل هذا يمكن اذا حكم
 الثابت لبعض الاشياء ليس يلزم ان يثبت لكها (دليل ثامن) قالوا اجزاء البدن كلها تضعف قواها
 بمصطبي النشو والوقوف عند الاربعين سنة فلما بعد ذلك تضعف البصر والسمع وسائر القوى والقوى
 الفعالة في اكثر الامور اغا تقوى بعد ذلك ولا يلزم في هذا تعذر النظر في المعقولات عند حلول المرض
 بالبدن وعند الخرف بسبب الشيخوخة فانه مما بان انه يقوى مع ضعف البدن في بعض الاحوال فقد
 بان قواهم يتقدمه تعمله عند تعطل البدن مما لا يجب كونه قائماً بالبدن فان استثناه من الثاني
 لا يمتنع (فاما تقول) ان كانت القوة العقلية قائماً بالبدن فيضعفها ضعف البدن بكل حال والثاني محال
 لما تقدم بحمل واذا قلنا الثاني موجود في بعض الاحوال فلا يلزم ان يكون المقدم موجوداً (ثم السبب
 فيه) ان النفس لها فعل بذاتها اذا لم يبق عائق ولم يشغلها شغل فان النفس فطنت بفعل بالقياس الى
 البدن وهو السبب له وقد برهن على القياس الى مادته والى ذاته وهو ادراك المعقولات وهو امتحان
 متعاندان فهما اشتغل باحدهما انصرف عن الآخر وتفرغ عليه الجوع بين الامر بين وشواغله من جهة
 البدن الاحساس والعقل والشهوات والغضب والخوف وانهم اوجبوا فاد اخف تفكر في معقول
 تعطلت عليك هذه الاشياء الاخر بل مجرد الجسم قد منع من ادراك العقل ونظيره من غير ان يصيب الة
 العقل شيء او يصيب ذاتها آفة والسبب في كل ذلك اشتغال النفس بفعل عن فعل ولذلك يتعطل نظر
 العقل عند الوهم والمرض والخوف فانه اذا مرض في الدماغ وكيف يمتنع التمتع في اختلاف جهتي
 فعل النفس وتعدد الجهة الواحدة قد وجب التمتع فان الخوف يذهل عن الوهم والشهوة عن الغضب
 والنظر في معقول عن معقول واخر آية ان المرض الحاصل في البدن ليس بمرض يمتنع العقل لانه اذا عاد
 صحته يفتقر الى تعلم العلوم من رئيس بل مودعة نفسه كانت وتعود تلك العلوم بغيرها من غير
 اشتغال تعلم (والاعتراض) ان تقول نقصان القوى يورثها الحواس كثيرة لا تنصرف فقد يقوى
 بعض القوى في ابتداء المرو بعضها في الوسط وبعضها في الاخر او امر العقل ايضاً كذلك فلا بد في الأنا

القول معتبراً في معنومات هذا الفاظ وهو في محل المنع واستدلاله على ان الفعل الحقيقي
 ما يكون بالارادة بان لفرضنا حادثاً توقف في حدوثه على امر من احدهما ارادى والاخر غير ارادى اضاف العقل والغنة الفصل الى
 الارادى مدفوع عنه ان ارادته يضاف اليه فقط دون الاخر فتوقع فانه كما يقال برى السقاء كذلك قال برى الماهل الذي اشهر
 في الاعتصام واظهر عند العقل وان ارادته يضاف الى الارادى كما يضاف الى غيرهم وسلم ولا يفي بالمطلوب بموتة كمن انهن

أدبى اندامى الزرافات، قال هو القاتل دون النار بعد تسامعهم، وإن يكون ذلك نفعاً وعدة القتل لا مطلقاً، وأما رجوع إليه كلامه ومتى مقصده وخرجه ادعاء التلبس عليهم، فهم أن يقولوا: تدافع الفاعل المؤثر مطلقاً بأى وجه كان إرادة أو بقراة وبالفعل الأثر نازلة والتأثير آخرى سواء كان الأثر مسبباً أو لا وسواء كان التأثير احدانياً أو إيجاداً من غير سبب الدم، فإن كان وضعه ذين القطنين لغة العرب لما اردناه فهم محققين فيما اردناه والا ٧٧ فجاز أن أوى فائدة ثلثي كون لفظ الفعل والفاعل حقيقة فيما

بدى القالب ولا بعد أن يختلف التمس والمصرف أن التمس بقوى سداً لا وبين والبصر بهتة وان تساو باق كونهما حالين في الجسم كاتفاوت هذه القوى في الحيوانات فتقوى التمس من بعضها والضع من بعضه، والصبر من بعضها للاختلاف أمزجتها ولا يمكن الوقوف على ضلها فلا بعد أن يكون خراج الآلات أيضاً يختلف في حق الأشخاص وفي حق الأحوال ويكون أحد الأسباب في الضعف في الصبر دون العقل أن الصبر أقدم منه في أنه مصرف أول فاعرفه ولا يتم عقله إلا بعد خمسة عشر سنة أو زائدة على ما شاهدت اختلاف الناس فنحن في قولنا ان التمس إلى شعر الرأس أسبق منه إلى شعر اللحية لأن شعر الرأس أقدم لهذه الأسباب لأن خاض الخائض فيها ولم يرد هذه الامور إلى مجارى العادات فلا يمكن أن ينشأ عليها علماً مرفوقاً به لأن جهات الاحتمال التي فيها ترزبها أقوى أو ضعف لا تتعصر ولا يؤثر من ذلك بقينا (دليل تاسع) تألوا كيف يكون الانسان عبارة عن الجسم مع عوارضه وهذه الاجسام لا تزال تغل والغذاء به مدة ما تغل حتى إذا ما ناضها تفصل من أمه فيمرض مراراً ثم يذبل ثم يموت ويؤخره كئنا أن نقول بل يبقى فيه بعد الأور بعين شيء من الاجزاء التي كانت موجودة عند الانفصال بل كان أول وجوده من اجزاء التي فقط ولم يبقى منه شيء من اجزائه التي بل الحاصل كل ذلك وتبدل بغيره فيكون هذا الجسم غير ذلك الجسم وتقول هذا الايمان هو عين ذلك الانسان بعينه حتى انه يبقى معه هلم من أول صباه وكونه قد تبدل جميع اجسامه فليكن للتفلسف وجودا سوى البدن وان البدن كنه (الاعتراض) ان هذا ينتقض بالمعنى والتجربة اذا قيس حالة كبرها حالة الصغر فانه يقال ان هذا فاذك بعينه كما يقال في الانسان وادس بدل ذلك على انه وجودا غير الجسم وما ذكره في قوله بل تبدل سائر اجزاء الدماغ فكذلك سائر اجزاء القلب وهما من البدن فكيف يجوز ان تبدل جميع بل نقول الانسان وان عاش مائة سنة متلافاً لا بد وان يكون قد بقي فيه اجزاء من النطفة فاما ان ينقض عنه فلا هو ذلك الانسان باعتدال ما بقي كما انه يقال هذا ذلك الشجر وهذا فاذك الفرس وكون بقاءه في مع كثرة التحلل والتبدل (مثاله) ما انساب في موضع رطل مائو ردم صب عليه رطل آخر ما حتى اذا اختلصه ثم اخذ منه رطل ثم صب عليه رطل آخر ثم اخذ منه رطل ثم لا يزال يفعل كذلك ألف مرة فمن في المرة الأخيرة فهم كيان شأ من الموجود لا يلباق فاما من رطل يؤخذ منه الاووية شيء من ذلك الماء لانه كما هو جودا في الكرة الثانية والثالثة فربما من الثانية والثالثة من الثالثة وهكذا إلى الآخر وهذا على أصلهم حيث زوا انقسام الاجسام إلى غير ثمانية فانصباب في البدن راغلا في اجزاء البدن ينشأ هي صيغها في هذا الانواعا غيرا فمعه (دليل عاشر) تألوا القوة العقلية تترك البكليات العامة العقلية التي سببها المتكاملون أحسن المتكاملات عندنا عندنا محض لتخص انسان معين وهو غير التخصر المتشاهد فان المتشاهد في مكان مخصوص ومقدار مخصوص ووضع مخصوص والا انسان العقل المطلق بمجرد هذه الامور بل بدخل فيه كل ما ينطبق عليه وضع الانسان وان لم يكن على لون المتشاهد وقدره وصفه وكانه بل الذي يمكن وجوده في المستقبل بدخل فيه بل لو عدم الانسان لبق حقيقته الانسان في العقل بمجرد هذه التلواص وهكذا كل شيء يشاهده

يسمى في لسان الشرع بالملك وفي عرف الحكماء العقل ويصدر عنه عقل ثان وعن ذلك ثالث ويتركز الموجودات بالتوسط (فنا) قيل لم أن لا يكون في العالم شيء واحد مركب من أحاد بل تكون الموجودات كلها اتحادا وليس كذلك فان الجسم عندهم مركب من هيولى ومسورة وهما صارتا بجسمهما شيئاً واحداً وليس لهما هاهنا ولا لآخرى فان صدر مثل هذا المركب عن هاهنا وجذب مثل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان صدر عن هاهنا مركبة نخل الكلام إلى تلك الجهة لم تركبها ولا يمكن الانتهاء إلى هاهنا بسببها ذاتاً

الأول بسيط وفي المولات مركب فلم ينته المول المركب الى علة بسيطة ثم تنصرت وانتهت سلسلة المولات الى المبدأ الأول فبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وايضا يلزم ان لا يوجد حشيتان ليس أحدهما في سلسلة الترتيب علة الاخر اما على الولاء او بتوسط التميز من المول وهذا باطل لاننا لم نعلموا وجوده وجودا لا تاتي اياها من غير وجودها من لا ياتي عن غير وجوده من ان المبدأ الأول واحد من جميع الوجود وان ٧٨ الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لا ينتمى ان لا يكون العالم المركب من المختلفات فعلا

فان فرضنا مبدأ أول واحد من جميع الوجود وليكن (أ) مثلا ودروعه شيء واحد وليكن (ب) فهو في أولى مراتبها ولا يتم من المراتب ان يصدر عن (أ) بتوسط (ب) شيء وليكن (ج) وعن (ب) وحده شيء وليكن (د) فيصير في ثالثة المراتب شيئا لا تقدم لاحدهما في الآخر ثم من المراتب ان يصدر عن (أ) بتوسط (ج) وحده شيء وبتوسط (د) وحده ثان وبتوسط (ج د) معان ثاثة وبتوسط (ب ج ا) رابع وبتوسط (ب د) خامس وبتوسط (ب ج د) سادس وعن (ب) بتوسط (ج) سابع وبتوسط (د) ثامن وبتوسط (ج د) معان سابع وعن (ج) وحده سابع وعن (د) وحده سابع عشر وعن (ج د) معان ثاثة عشر وتكون هذه كالمافي ثالثة المراتب ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لاهي فعددها فظهر انه لا يلزم من المقدمتين المذكورتين ان لا يكون العالم المركب من المختلفات فعلا

الحس من خصائصه فصل منه العقل حقيقة ذلك النقص كما يجرد عن المواد الاوضاع حتى قسم اوصافه الى ما هو ذاتي مثل الحسية للشعر والجوانب والجوانب للانسان والى ما هو عرضي له كاللباس والطول والانسان والشعر ونحوه كونه ذاتيا وعرضيا على جنس الانسان والشعر وكل ما يتركه لاهي الشخص المشاهد فذلك في ان الكلي المجرد عن القرائن المحسوسة مقبول عندونا ثابت في حقه وذلك الكلي المقبول لا اشارة اليه ولا وضوح له ولا مقدارا ما كان يكون مجرد عن الوضوح والمادة بالاضافة الى المأخوذ منه وهو محال فان المأخوذ منه وضع واين مقدارا ما كان يكون بالاضافة الى الذات وهو النفس العاقلة فينبغي ان لا يكون لنفس وضع ولا له اشارة ولا مقدار والا لو ثبت ذلك لثبت لذى حل فيه (الاعتراض) اننا انما نكسب الذي وضعه خوفا في العقل غير مسل بل لاهل في العقل الا ما يحل في الحس ولكن يحل في الحس مجموعا ولا بقدر الحس على فصله والعقل بقدره على فصله ثم اذا فصل كان الفصل المفرد عن القرائن في العقل في كونه حزيا كالقرون بقرائه هالان الثابت في العقل يتناسب المقبول وامثاله مناسبة واحدة فيقال انه كلي على هذا المعنى وهو ان في العقل صورة المقول المفرد الذي أدركه الحس أولا ونسبة ذلك اليه ورد الى سائر افراد المفرد الذي أدركه الحس نسبة واحدة فانه لو رأى انسانا آخر لم يتحدث له به شيء اخرى كما اذا رأى قريبا بعد انسان فانه يتحدث فيه صورتان مختلفتان ومثل هذا قد يمرض في مجرد الحس فانه من رأى الماهم فصل في خياله صورته فلو رأى الدم بمذه حبلت له صورة أخرى فلو رأى ماء آخر لم يتحدث صورة أخرى بل الصورة التي انطبع في خياله من الماهم مثل لكل واحد من احد الماهم فظن انه كل هذا المعنى وكذلك اذا رأى اليد متلاصقة في الخيال في العقل وضع اجزاء بعضها مع بعض وهو ان ساط الكف وانقسام الاصابع عليه وانتهاما لا اصابع مع الاطراف ومجمل مع ذلك مفرد وكبير مولود فان رأى يدا أخرى متالفا في كل شيء لم يتحدث له صورة أخرى بل لا يؤثر الشاهد الثانية في احداث شيء جديد في الخيال كما اذا رأى الماهم على الماء في انما واحد على قدر واحد وقد يرى يدا أخرى متالفا في القرون والمفرد يحدث له لون آخر وقد رأى خروفا يحدث له صورة جديدة فانه لا يقدري ان يماثلها في تشاك البان الكبيرة البيضاء في وضع الاجزاء متالفا في اللون والقدري ان يماثلها في اللون لا يتحدد صورة ذات تلك الصورة في هذه الصورة بعينها وما يتخالف به في صورته فهذا المعنى الكلي في العقل والحس جميعا فان العقل اذا أدرك صورة الماهم من الحيوان فلا يستفيد من الشعر صورته جديدة في الجمعية كما في اندك لاندك صورة الماء في وزن كذا في كل من شائتين وهذا لا وزن بثبوت كلى لا وضع له اصلا على ان العقل قد يحكم بثبوت شيء لا اشارة اليه ولا وضوح له كذكره وجود صانع العالم ولكن من أين ان ذلك لا يتصور قيامه بحس وفي هذا القسم يكون المنزوع من المادة وهو العقل في نفسه دون العقل العاقل فاما في المأخوذ من المواد فوجه ادراكه (مسئلة) في ابطال قولهم ان النفوس الانسانية تبطل علمها لعدم وجودها واهم ما يرد عليه لا يتصور قرائنه انما يكون بالذليل عليه (ولم يدان احدها) قولهم انه لا يخلو ايمان ان يكون بقاء البدن أو بغيره بطرا عليها بقدره القادر واطل ان تنعدم بقاء البدن فان البدن ليس بمحل لا يخل هو لا تستعملها النفس بواسطة القوى التي في البدن وفاد لا لا يوجد فساد مستمر الى الابد لان يكون

خاتمة لا يكون فيه فعلا بالذات وبلا واسطة لكن انتفاعا بتوسط غير معتبر في مفهوم العمل فان الامام قد اعترف حالا سابقا ان انسانا ذاتي انسانا آخر في كيفية صدور الفكر من البدن الواحد لا يحتاج من وجوده من الخلل كما عرفت في الفصل السادس في بعضهم من الاستدلال على وجود الصانع العالم الذي هو السموات والارض والماء واليابس وما يتركب منها قال الامام الغزالي من قال

محدث العالم فذهبهم في القول بالصانع معقول ضروري وان كل حادث لابد له من محدث ولا يتسلسل لامتناهيه بل ينتهي الى عديم ومن كاليان العالم قديم غير محتاج الى صانع فذهبهم ايضا فذهبهم وان كانوا حلا بالادب والاما الغلاصة فهم مع قولهم بقدم العالم أنشؤا له صانعا وهذا اوضح منه انفس لا يحتاج فيه الى ابطال (واقول) ان اراد ان قدم شيئا في معلومته وكونه اثر الله فمتنوع كيف وقد جوز من قبل وان اراد ان الصانع هو الذي اوجده بدما لم يوجده اذ في تقدير ٧٩ تسليه لا يصحهم لانهم لا يشئون العالم

ما زلنا بهذا المعنى حتى يلزم التناقض بل يشئون الله لوجوده لكن كيف يمكن ان يكون الله صانعا فلا يصحونه بالحدث بل هو جديس لا تنقض في مذهبهم (هذا) كالواقي اثبات مبدأ العالم ان ضرورية العقل كما يمكن كل موجود لا يلزم ان يكون ممكنا او واجبا لانه ان احتاج في وجوده الى غيره فهو ممكن والا فواجب ولا شك في وجوده وجوده فله وان كان واجبا يتطلب اذ لا يمكن استقدا للممكنات اليه دوما الدور او التسلسل وان كان ممكنا فلا بد له من عل فذلك العلة ان كان لها عل فتل الكلام اليها فاما ان يدور او يتسلسل القائل الى غير النهاية او ينتهي الى وجود لاهية له والاولان باطلان فبين الثالث والابحور ان يكون ذلك الموجود جسم الان كل جسم مركب والموجود الذي يستغني عن العلة لا يجوز ان يكون مركبا لان كل مركب محتاج الى عل ولا جازمته

حالا فمما مضى ان النفس البهيمية والقرى الجسمانية ولا النفس فعلا بل مشاركة آله وتغلا عشرينها فالفعل الذي لها مشاركة آله القليل والاحساس والشهو والغضب فلا جرم فسدت بفساد البدن وبقت بغواتها وله اذ كانت ادون مشاركة البدن ادراك للعلات المحررة عن المواد ولا حاجة في كونه مدركا للمعقولات الى البدن بل الاشتغال بالبدن به وبقوة عن المعقولات وهما كان له فعل دون البدن ووجود دون البدن لم تنقر في قواه الى البدن وباطل ان يقال انها تنعدم بفساد الجواهر لا ضد لها لانها لا تنعدم في العالم الا بالاعراض والصور المتناهية في الاشياء فتتقدم صورة الماتية بفسادها وهو صور الماتية والمادة التي هي المحل لا تتقدم قط وكل جوهر ليس في محل فلا يتصور بعده بالاضداد لاضدادها في محل فان الاضداد هي المتعاقبة في محل واحد وباطل ان يقال تنفي بالقدر اذ لا يمكن ان يكون شأني تصور وقوعه بالقدر وهذا من ماذكره في قضية ابدية العالم وقد قررناه وتكلمنا عليه (والا فراض عليه من وجوه الاول) انه بناء على ان النفس لا تمتد بوقت البدن لانه ليس حال في جسم وهو بناء على المسئلة الاولى فقد لا نسلم ذلك (الثاني) هو انه مع انه لا يعمل البدن من زعمه في له علاقة بالبدن حتى لم يحدث الابدن هذا لما اختاره ابن سينا والمحققون وانكر واعى اقلاطون قوله ان النفس قد يتغير بعض لها الاشتغال بالادب ان يملك برهاني محقق وهو ان النفوس قبل الابدان كانت واحدة فكيف كانت متميزة والاعمال له ولا مقدار لا يتصل انفسه وان زعمه انه لا يتم فهو محال اذ لم ضروري ان نفس في غيره نفس محرو و لو كانت واحدة لمكانت معلومات به معلومة لهم وان العلم من صفات ذات النفس وصفات الذات تدخل مع الذات في كل اصنافها وان كانت النفوس متميزة فانه انما كثرت ولم تتكلم بالمواد ولا بالاماكن ولا بالزمن ولا بالصفات اذ ليس فيها ما يوجبها لاف الصفة بخلاف النفوس بدموت البدن فانها تتكلم باختلاف الصفات هذين من يرى بقاءها انها تتعاقب من الابدان هيئات مختلفة لانه في نفسان من افان هيئات المتصل من الاخلاقي والاخلاقي هاتان لانه كان الخلق الظاهر لا يتماثل ولو تماثلت لاشته على ان يدعمر مهمات يحكم هذا البرهان حدوثه حدوث النطفة في الرحم واستعداد من اجها لقبول النفس المدبرة ثم قبلت النفس للانها نفس فقط اذ قد تمتد في رحم واحدة نطفة ثنتين وتوأمين في حالة واحدة لقبول فيتم فيهما نطفة ثنتين من المبدأ الاول واسطة او بين واسطة ولا يكون هذا مدبر الجسم ذلك والنفس ذلك مدبر الجسم هذا قدس الاختصاص في العلاقة خاصة بين النفس المتخصص وبين ذلك البدن المتخصص والا فلا يكون بدن احد التوأمين لقبول هذا النفس اولى من الآخر والا فقد حدثت نفسان مع واستعدت نطفة ثنتين لقبول البدن معاني المتخصص فان كان ذلك المتخصص هو الانطباع فيمطل باطلان البدن وان كان غير ذلك فانه في العلاقة بين هذا النفس في التخصص وبين هذا البدن في التخصص حتى كانت تلك العلاقة شرطا في حدوثه فأي بعد ان تكون شرطا في قائه فاذا انقطعت العلاقة انعدمت النفس ثم لا يعود وجوده الا باعانة الله سبحانه وتعالى على سبيل المثل را انشور كما ورد في السبع في الاماد (فان قيل) اما العلاقة بين النفس والبدن فليس الا بضرر في نزوع طبيعي وشرقي جبل خلق قبل هذا البدن خاصة في تلك الاوقات عن غير من الابدان ولا يتخللها في مائة

لان كلام من جرى اليهم محتاج الى الآخر ولا تسلسل لاعتلال الواجب واحد حتى من جميع الوجود والاسلمه كذا في فتاوى من ان لنا موجودا خارجا عن جملة الالهة وهو المطلوب واقرض عليه الامام الفخر الرازي رحمه الله تعالى وجوه (احدها) انه لا يجوز ان يكون ذلك المبدأ شيئا من الاللاك وما ذكره ومن ان كل جسم مركب والواجب ليس كذلك فيجب ان الكلام علم ان شاء الله تعالى [(وثانيها) انه لا يجوز ان يكون كل علته الى غير الالهة او تسلسل لا يتبين على علمه اذ ليس تلك الالهة في ضرورية

بلا خلاف والمتقدم (الاول) المذكورة لانه المتبرهان بالتطبيق وهو متوضى هو حادث متعاقبة لا اولها وهم معتقدون بها جزاها بل
 بوقوعها واما المتكلمون فهم يقرن الحوادث المتعاقبة التي لا تنهاى ولا يتجزأ وثانها لا تنقض بها هي اصولها واجب عنه بان
 الحوادث المتعاقبة التي لا اول لها غير مجمعة في الوجود فلا يتصور والتطبيق بين جزئى لا في الخارج ادم اجتماعها فيه ولا في الزمن
 لاحصائه وجودها لا ينهائى على سبيل ٨٥ التمهيد في الذهن ووجوده الاحاى فيه غير كاف للتطبيق كما يشهدها الواحدان فلا

جران الدلائل فيها لا تنقض
 وهذا بخلاف الاحكام
 المجمعة في الوجود الترتيبية
 بالمكان الى غير الترتيبية
 فانها لو جردتها مجمعة
 وترتيبها واضحا يجرى فيها
 التطبيق ويتم البرهان
 فذلك كما رأيت (ثان)
 قلت ان التنقض بالمحادث
 المتعاقبة وان سلمنا ذلك
 لكنه ينقض هذا الدليل
 بالنفوس الانسانية التي
 لانها لا اعدادها عندهم
 مع كونها مجمعة في الوجود
 لقائهم ابعاد خراب البدن
 الى الابد على ما ذهبوا
 (قلت) ان التنقض بالنفوس
 الانسانية ايضا اذ ليس
 بينها ترتيب لوجه لاضواء
 ولا طعنا فلا يجرى فيها
 البرهان المذكور اذ لا يلزم
 من كون الاولى من
 احدي الجانبين بازاء الاولى
 من الجهة الاخرى كون
 الثانية بازاء الثالثة وثالثها
 بازاء الثانية وهكذا حتى
 يتم التطبيق المهم الا اذا
 لاحظ العقل كل واحدة
 من الجهة الاولى واعتبرها
 بازاء واحدة من الجهة
 الاخرى لكن العقل
 لا يقدري ان يستحصارها

فتدق عقيدة ذلك الشوق الحيل البدن المين مصر وقته غير ذلك لاوجب فسادا بها فساد البدن
 الذي هي مشتقة من الجسدية الى تدبيره ثم قد يفتى ذلك الشوق بفساد البدن ان احصى في الحياة
 اشتغالها بالبدن بأعراضها عن كسر الشهوات وطلب المعقولات فتتأذى بذلك الشوق مع فوات الآلة
 التي يصل بها الشوق الى مقتضاها واما نفس فزس بذلك حصو في طرق اول الحدوث فليس بمعناسية
 بين البدن والنفس لا محالة حتى يكون هذا البدن مثلا اصغر هذه النفس من الاخران بدناية بينهما
 فتخرج اختصاصها وليس في القوة البشرية اذ ركض من تلك المناسبات وعدم اطلاعها على تفصيله
 لا يشككت في اصل الحاسة الى خصص ولا يضرب ايضا في قولنا ان النفس لا تنفي عنها ما للبدن (قلنا)
 هما غايت المناسبات هنا هي المتعنية للاختصاص فلا يبدان تكون تلك المناسبات المجهولة ووجه
 يروج النفس في بقائه الى بقاء البدن حتى اذا فسد فسد فان الجاهل لا يمكن الحكم عليه به يقتضى
 التلازم لا لظلال تلك البقاء لضرورة في وجود النفس فانما تعدت ان تعدت فلا تنفي بالدليل الذي
 ذكره (الاعتراض الثالث) هو انه لا يبدان يقال تقدم بقدره الله تعالى كآثر زناه في مثله في مرمية
 العالم (الاعتراض الرابع) هو ان يقال ذكر تم ان هذه الطرق الثلاث في القدم مضمومة وغير مسلم فما
 الدليل على ان عدم التي لا يتصور الا بالهريق من هذه الطرق الثلاث فان التقسيم اذا لم يكن دائريا بين
 النبي والاشياء فلا يبعد ان يزيد على الثلاث والاربعة قلل القدم طرعا باحواسها سوى ما ذكره
 لحدود الطرق في هذه الثلاث غير معلوم بالبرهان (دليل ثان) رجليه تعلم ان قالوا كل وهو ليس
 في محل فيسخر عليه العمى بل السائط لا تتقدم قط وهذا الدليل ثبت فيه اولان موت البدن
 لاوجب انعدامه ما سبق فبعد ذلك يقال فيحصل ان عدم سبب ما سبب كان فيه قوة الفساد قبل
 انعدام أى مكان انعدام سابق على الانعدام كما ان ما طرأ ووجه من الحوادث فيكون امكان الوجود
 سابقا على الوجود وبني امكان الوجود قوة الوجود واما ان السدم قوة الفساد كما ان امكان الوجود
 وصف اضافي لا يقع الا بشئ حتى يكون امكانا بالاضافة اليه فكذلك امكان عدمه واذ كان قبل ان كل
 حادث مقتضى الى مادة سابقة يكون فيها امكان وجود الحوادث وقوة كما سبق في مثله قدم العالم بالمادة
 التي فيها توافي الوجود قابلية للوجود الطارئ والقابل غير المقبول فيكون القابل موجودا مع المقبول
 عند طرأه وهو غير فكذلك قابل الدم ينبغي ان يكون موجودا عند طرأه ان عدمه حتى بعدم
 منه شئ كما جدي فيه شئ ويكون ما عدمه غير ما يقي ويكون ما يقي هو الذي فيه قوة الدم وقوة له واما
 كان ما يقي عند طرأه ان الوجود يكون غير ما طرأ وقد كان فيه قوة قبول الطارئ فيلزم ان يكون الشئ
 الذي طرأ عليه الدم مركبا من شئين من قوتها عدمه من قابل الدم يقي مع طرأه ان عدمه وقد كان
 هو حامل قوة الدم قبل طرأه ان الدم يكون حامل القوة كالمادة وانعدمه منها كالصورة ولكن
 النفس بسيطة وهي صورة مجردة عن المادة تركيبها فان فرضنا تراكيبها من صور ومادة فنحن
 ننقل البيان الى المادة التي هي الاصل الاول اذ لا يوان ينسب الى اصل فيحصل الدم على ذلك الاصل
 وهو المعنى نفسا كما فيحصل الدم على مادة الاحياء فانما اذ ليسه ابدى وانما نقصد علم الصبور
 وتستخدم منها الصور وقوة طرأه ان الصور عليه اوتوه انعدام الصور ومنها فانما بقا على الضدين

نهاية له مفصلة لدفعه ولا في زمانه تناسق يتصوره ذلك تطبيق ويظهر الخلف بل يقطع التطبيق بانقطاع اعتبار
 الوهم والعقل وقلنا ان يقول الحوادث المتعاقبة وان لا يتجمع في الوجود الخارجى لكنها مجمعة في الوجود الفاعلى عندهم لكونها ثابتة
 متعاقبة (الاولى) وذلك كتناسق اقسام التنقض على اصولهم (الاقوال) لهم يثبتون ثلثة العلوم على نحو آخر غير الوجود الذهني أو
 لعلوم لا يشترط ما ترتب في تلك العلوم لعدم دخول الزمان فيها (لا تقول) ليس فرضنا ان دليل ابطال التسلل لا يتم مطلقا بل المقصود

الزمن به لا يثبت على أصولهم فلا يثبت وجوده إلا في الأول على ثوابهم وهذا المقصود حاصل لانهم كانوا بان علم العقول والافئوس
بهم لصوروا الاشياء على علم الله الأول ايضا فند الشئ أي على فتكون الحوادث المتتالية في الوجود على ما هي في الحقيقة
هو لهم بحسب وجوداتها العقلية وأما عدم الترتيب في تلك العلوم لعدم دخولها زمان فيها فليس بشئ أما إذا قلنا الترتيب بين تلك
الحوادث ليس بمجرد ترتيب أزمنتها بل بترتيب طبيعى عندهم فتوقف بعضها على بعض ٨١ كاتفر من قواعدهم (بالقول)

الترتيب الطبيعى بين
الحوادث أنه فوق الوجود
الاصلى دون القليل (لأنه
يقول) علم المبادئ العالمية
بالاشياء عندهم بسبب العلم
بملاها وكل حادث حزم من
هذه حادث آخر فكذلك العلم
على واحد من الحوادث
حزم من هذه علم الآخر
فبفصل الترتيب الطبيعى
بحسب الوجود الظاهرى أيضا
وأما تأنيبا فلان عدم
دخول الزمان في تلك
العلوم إنما هو بحسب
أوصافه الثلاثة أعني
المضى والحال والآتية
والاستقبالية على معنى
أن علمها بالحوادث ليس
من حيث أن بعضها واقع
الآن وبسببها في الماضى
وغيرها في المستقبل اذ
لاماضى ولا حال ولا
مستقبل بانسبة إليها
لكنها تعلمها بأوقاتها
الواقعة في أوقات كبرى
في الترتيب بحسب الأوقات
فيستظهر برهان التطبيق
لها على ما يقتضيه
قواعدهم فيكون متقوضا
بها وأما النفوس الانسانية
فترغم بعضهم أن ينسبها
ترتبها وضما طبعا فيعبري
لها برهان التطبيق

على السواء وقد ظهر من هذا أن كل موجود أحدى الذات يستحيل عليه الصدم ويمكن تفهم هذا
بصفة أخرى وهي أن قوة الوجود لا تتغير بغيره بل وجوده لا يتغير بغيره ولا يكون نفس
قوة الوجود (بسيان) أن الضمير البصرى يقال له بصر بالقوة أى فيه قوة البصر ومما ناهى عن الصفة التى
لا بد منها فى العين البصر وجوده وأن تأخر البصر قلنا تأخر شرط آخر فتكون قوة البصر
بالسواء لا موجودة العين قبل البصر بالسواء بالفضل فان حصل البصر بالسواء بالفضل لم تكن قوة البصر
ذلك السواء وجوده عند وجود ذلك البصر إذا لم يكن أن يقال مهما حصل البصر فهو مع كونه
موجود بالفضل موجود بالقوة بل قوة الوجود لا تقتضى حقيقة الوجود بل أصل بالفضل أيضا وإذا
ثبتت هذه المقضية فتقول لو انعدم الشئ البسيط أمكان إمكان عدمه قبل عدمه حاصل ذلك الشئ وهو
المراد بالقوة فيكون أمكان الوجود أيضا حاصل لأن ما لم يكن عدمه فليس واجب الوجود فهو ممكن
الوجود فلا تنفى بقوة الوجود إمكان الوجود فتدعى إلى أن يمتنع في الشئ الواحد قوده وجوده نفس
مع حصول وجوده بالفضل فيكون وجوده بالفضل وجوده عين قوة الوجود وقد بينا أن قوة البصر تكون في
العين التى هي عين البصر ولا تكون في نفس البصر إذا تدبى إلى أن يكون الشئ بالقوة والفضل وجبا
متناقضان بل مهما كان الشئ بالقوة لم يكن بالفضل ومهما كان بالفضل لم يكن بالقوة وتوقف اثبات قوة
العدم البسيط قبل عدم اثبات القوة والوجود في قوة الوجود وهو محال وهذا عينه هو الذى قررناه لهم
في مصرهم إلى استحالة سقوط المادى والعناصر واستحالة عدمها في معشاة أزلة العالم وأبدته ومنشأ
التبليس وضعمه الأمكان وضما مستعدا عملا يقوم به وقد تكلمنا عليه بما فيه معقنة فلا نعيد هناك
المسئلة هي تلك المسئلة فلا فرق بين أن يكون التكليف هو مادة أو هو مرتضى (مسئلة) في
ابطال انكارهم إسمها الاحساد والارواح إلى الابدان ووجود النار الجسامانية وجود الحنة
والحر والين وسائر ما وعد به الناس وقولهم أن ذلك أمثلة ضربت لمواضع الخلق لتفهيم وتوضيحها
وواجبين لها على رتبة من الجساماتين وهو مخالف لاعتقاد الماسمين كافة فلنقدم تفهم متقدم في
الأمور الآخرة ثم نعرض عما يخالف الإسلام من جلته وقد قالوا أن النفس تبقى بعد الموت بقاها
مرددا ما فى هذه المحيط الوصف بها المقطع ما وفى الم المحيط الوصف به لمقطعه ثم قد يكون ذلك الآلام
محلا وقد ينشأ على طول الزمان ثم تتفاوت طبقات الناس في درجات الآلام والذلة فتفاوت غير محصور
كما يتفاوتون في مراتب الدنيا بقرائن تفاوتها فتفاوت غير محصور والذلة السردية بالنفوس الكاملة الزكية
والآلام السردية بالنفوس الناقصة الملوحة والآلام المنقضية بالنفوس الكاملة الملوحة فلا تتنازل السعادة
المطلقة إلا بالسكالات والتركيب والطهارة والسكالات بالعلم والكمال والعمل ووجه الحاجة إلى العلم أن القوة
العقلية غذاءها ولا تنافى ذلك المقولات كمال القوة لا تنافى ذلك تنافى بين الشئ والقوة البصرية
لذاتها النظر إلى الصور الجلية وكذا سائر القوى وأغنيانها من الاطلاع على المقولات البدنية
وشواغلها وحاسه وشهواتها والنفوس الملوحة في الحياة لذاتها تنافى تنافى بغوات لذاتها النفس لكن
الاشتغال بالبدن ينسبها بنفسها ويلجأ عن انهما كالتغافل باليأس بالآلام والتغافل باليأس بالنار وإذا ثبت
ناقصة حتى انقطع عنها شغل البدن كانت في صورة الخلد إذا عرض على الترافى فلا ييأس بالآلام فإذا زال

(١١ - تفاوت غزالي) فينتفض على أصولهم بما أوصافه فيصحب ترتيبها أجزاء الزمان الواقعة في قيامها وأما طساقلان
نفس الابن وقسوة قلبه منه الموقوف على نفس الابن الملوحة لمادة بدن الابن فيرد الجبريان باعتبار الترتيب الوضئ بأن جميع الآحاد
لا ترتب فيها إلا بقد يحدث منها جهة في زمان وجهه أخرى أقل أو أكثر في زمان آخر وقد تحصل منها أحاد في أزمنة مفرقة فلا يتصور الترتيب
في الجميع بمجرد ترتيب أجزاء زمان وأما البعض منها فقد يترتب كتنفس زيد مع نفوس أبائهم على ما لا يتناهى به لكنهما من حيث انهما صانعة

الى ازمته محدونها من حيث صفاتها او جود لامتناع اجتماع تلك الازمنة ودونها لا تكون مترتبة و باعتبار القرب الطبقى بل نفس
 الابدية غير كرات مخصوصة هي على مذهب حصول مادة الابن الذي لدخل في حدوث نفس الابن في ترتيبه حينئذ سلسلة من نفس
 الابن وتلك الحركات والسكن ونفس الابن وقد عمن تلك السلسلة بعض آحادها هي الحركات المخصوصة والسكن فلا ينطبق
 آحادها بعضها على بعض لامتناع انطباق ٨٢ الموجود على المدوم والمعدومات بعضها على بعض وأما الآحاد الباقية فلا ترتب بينها

لأن الارتباط بينها انما يكون بواسطة تلك المعلومات فاذا انتفت لم يبق بينها ارتباط وتعلق بل كل منهما موجود على حدها من غير توقف على آخر فلا ينطبق بعضها على بعض الا اذا لاحظ العقل كل واحد منها واهـ تـ بـ اـ جـ الخ وقد عرفت بحججها فان قيل الحكيم امران قاطع على استحالة التسلق في العلل غير هـ ان التطبيق قيم به اثبات المبدأ الأول لاسـ جودات وهو انه لو استمدك لم يمكن الى يمكن آخر لا الى نهاية نخبج تلك السلسلة اذا اخذت بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا ينشأ منها شيء منها لاثباته يمكن لاحتياجه الى اجزائه التي هي غيره فلهذا لا مكانه تلك الملة ليجوز ان تكون نفسه لامتناع كون الشيء نفسه والانتقادم على نفسه واستحالة ضرورية ولا جزاء لان موجودا لكل موجودا لكل جزء من اجزائه فيكون ذلك الجزء له لنفسه

القدر شعر بالآلم العظيم دفعة واحدة هجر ما وانفس المذكرة للقلوب قد تلتزم التنازعا خفا قاصرا عما يتعين بها وذلك ايضا شواغل البدن وانفس النفس بشهواتها ومثال المريض الذي في غير ارض يستعش التي الطيب الحلو ولا يشتهي الغذاء الذي هو اثم اسباب القذة في حقه فلا يتخذ به ما عرض من المرض فالتفوس الكاملة بالعلوم اذا انقطع عنها الاعياء البدن وشواغله الموت كان مثاله مثال من عرض عليه الطعم الاذ والذوق الاطيب وكان به عارض مرض عنه من الادراك فزال العارض فادرك القذة العظيمة دفعة او مثال من اشتد عقه في حق شخص فاحس هذه تلك الشخص وهو نام او رمى عليه او سكران فلا يحس به فحينئذ فاحس فاحس بلذة الوصول بعد طول الانتظار دفعة واحدة وهذه القذات متعزاة لاضافة الى القذات الروحانية العقلية لانه لا يمكن تعزيعها للانسان الا بامته عما شاهد الناس في هذه الحيات وهذا كالماء اذا نفعهم الصبي او العنق لانه لا يمكن ان تقدر عليه الا بان يغفل في حق الصبي بالعب الذي هو القذات لاشياء عنده وفي حق العنق لانه اكل الطيب مع شدة الجوع ليصدق باصل وجود القذة ثم لم ان ما فهمه بالمثل ليس بحق عند هذه المصاع وان ذلك لا يدرك الا بالذوق والادليل على ان القذة العقلية انشرف من القذات الجسمانية امران (أحدهما) ان حال الملائكة انشرف من حال السباع والخنزير ليس بالالقذات الجسمانية من الجماع والا كل وانما هذه الشعور بكاملها وجمالها الذي خصت به في نفسها في اطلاقها على حقائق الاشياء وقربها من رب العالمين في الصفات لا في المكان وفي رتبة الوجودات الموجودات صلت من الله على ترتيبه وسائط والذي يقرب من الوسائط رتبة لعاله اعلى (والثاني) ان الانسان ايضا قد يؤثر القذات العقلية على الجسمانية فان الذي يتمكن من غلبة عدد والشامة به فهو يجرى في تحصيلها ملاذا لا تكفه والاطعمة بل قد يهجر الاكل طول النهار لانه غلبه الشطرنج او التردد مع خسة امر فيه ولا يحس بالجموع كذلك المشوف الى الحشمة والرائحة اذا كان يرد دين اخراق حشمته بقضاء الوطن من هشمته مثلا بحيث يعرفه غيره ونشره فيؤثر الحشمة يترك قضاء الوطن ويصغر ذلك محافظه على ما له حقه فيكون ذلك لعاله اعلى عنده بل وبما يهجم الشجاع على جفعة من الشجعان مستغفرا خطر الموت شغافا يتوجه بعد الموت من لذة الثناء والاطراء عليه فاذن القذات العقلية الاخرى رتبة افضل من القذات الجسمانية الدنياوية بقولنا ذلك لما لرسول الله صلى الله عليه وسلم وآله كما يعان الله تعالى اعدت لمبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا ذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وكما تعالى فلا تعلم نفس ما تكن لهم من قرة اعين فهذا هو الحاجة الى العلم التاسع من جهته العلوم العقلية المختصة هي العلم بالله وصفاته وملائكته وكنهه وكيفية وجود الاشياء منه وما وادفان كان وسيلة اليه فوافع لاجله وان لم يكن وسيلة اليه كالنحو واللغة والشعر وأنواع العلوم المتفرقة فهي صناعات وحرف كسائر الصناعات واما الحاجة الى العمل والمادة لتركبة النفس وان النفس في هذا البدن مصدوعة من ذلك حقائق الاشياء لا كونها منطبعة في الدن بل لاشفاقها ونزوها الى الشهوات وشوقها الى مقتضياتها وهذا النزوع والشوق هي للنفس ترسخ فيها وتتمكن من اطول الموانعة على اتباع الشهوات والمنازعة على الانس بالمحسوسات المستقلة فاما عكست من النفس ذات البدن كانت هذه الصفات متباعدة من

لأن الارتباط بينها انما يكون بواسطة تلك المعلومات فاذا انتفت لم يبق بينها ارتباط وتعلق بل كل منهما موجود على حدها من غير توقف على آخر فلا ينطبق بعضها على بعض الا اذا لاحظ العقل كل واحد منها واهـ تـ بـ اـ جـ الخ وقد عرفت بحججها فان قيل الحكيم امران قاطع على استحالة التسلق في العلل غير هـ ان التطبيق قيم به اثبات المبدأ الأول لاسـ جودات وهو انه لو استمدك لم يمكن الى يمكن آخر لا الى نهاية نخبج تلك السلسلة اذا اخذت بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا ينشأ منها شيء منها لاثباته يمكن لاحتياجه الى اجزائه التي هي غيره فلهذا لا مكانه تلك الملة ليجوز ان تكون نفسه لامتناع كون الشيء نفسه والانتقادم على نفسه واستحالة ضرورية ولا جزاء لان موجودا لكل موجودا لكل جزء من اجزائه فيكون ذلك الجزء له لنفسه

وهو محال لما علمت فحين ان تكون خارجة عنه وتلك الملة الخارجة قد جلا محالها جزأ من اجزاء تلك السلسلة النفس اذ لو وقع كل جزء منها بتدبيرها كان الجموع ابعثا واقعا بغيرها لايست في المجموع شيء سوى تلك الاجزاء فلم تكن الملة الخارجة حقة للجموع وقد فرض خلافه واذا كانت الملة الخارجة حقة لجموعه لم يكن من اجزاء السلسلة فلا بد ان تكون حقة لفردها اما استقلالها و بدون استقلالها ليجوز ان يكون الفرد الملعول الملة الخارجة هو الملعول الاخير او المتوسط او الاوّل وتورد العاين المستقلين على

معلول واحد على تقدير الاستقلال أو أجزاؤه في القوة المستقلة على تقدير عدم الاستقلال لأن المفروض أن كل واحد من أجزاء السلسلة
 على مستقلة لاخر فممن أن يكون فردا آخر من السلسلة فتقطع طابع السلسلة قطعاً (قلنا) تخاران عامة السلسلة جزئياً (قوله) لأن موجد
 الكل موجد لكل من أجزائه ما أن أراد أن موجد الكل يجب أن يكون موجداً بنفسه لكل جزء من أجزائه فتقطع عن أجزائه فتقطع عن أجزائه
 موجد الكل يجب أن يكون موجد الكل جزء من أجزائه ما نفسه أو بأجزائه فمسل ٨٣ لكن لا يجوز فيه أن يجوز حيث

أن يكون ما قبل الما قبل
 الأخير إلى غير النهاية على
 التسلسل وهو وان كان
 لامكانه محتاجاً إلى علة
 أخرى لكن تلك العلة
 جزء منه وهو ما فوق
 المسلول الثاني لا إلى نهاية
 وهو جراً (وما قبل) من أن
 المراد بالصفة في تقرير
 الدليل هو ما قبل
 المستدل على معنى أن
 لا يستدش من أجزاء
 السلسلة إلا الله أو إلى
 ما صدر عنه وما قبل
 المعلول الأخير لا إلى نهاية
 ليس ما لا يستقل عنها
 المعنى وهو ظاهر (خوابه)
 أن المعلوم لانه وان كل
 ممكن مركب من ممكنات
 لا بد له من فاعل مستقل
 أما الاستقلال بمعنى أن
 لا يكون جزء من أجزاء
 ذلك المركب أو يستقل
 إليه أو إلى ما صدر عنه
 فهو ما يجب في المركب
 من أجزائه ما يستقل
 بعضها إلى بعض وأما
 المركب من أجزائه ما
 المتناهية التي يستند
 بعضها إلى بعض على ما هو
 المفروض في السلسلة التي
 كلما منها فلزم الفاعل

النفس ومزينة من وجوه (أحدها) أنه لا يخفى ما من لذاتها الخاصة بها وهو الاتصال بالمالكة
 والإطلاع على الأمور الجلية والاهلية ولا يكون معها البدن الشاغل لغيره ما من التام كإتسار الموت
 (والثاني) أنه يتق معاً المرحى وما إلى الدنيا وأما ما ولذا تارة واستأملت عنها الآلة فان البدن هو
 الآلة لا وصول إلى تلك الذات ويكون حاله حال من عتق امرأته الفروثا واستأنس بالولد واستروح
 إلى حاله وابتغى به عيشه فقتل مشرقه ووزل عن رئاسته وسوى أولاده ونسأه وأخذ أمواله أهدأه
 وأسقطت السكينة شحمته فبقا من الأم لا يخفى وهو في هذه الحياة غير منقطع الأمل من عدد
 أمثال هذه الأمور وان أمر الله ناعا ورائع وكيف أدا، تنقطع الأمل بعقد البدن بسبب الموت ولا يخفى
 من التمتع بهذه الهبات لا أكف النفس عن الله وهي والأعراض عن الدنيا والآمال بكنهه المجد على
 العمل والتفوق حتى تنقطع هلاقتها من الأمور الدنيوية وهو في الدنيا وتسبحم علاقته مع الأمور
 الأخرى بقا ذاتها كان كاتخلص من معن والواصل إلى جميع مطالبه فهو حجة ولا يمكن سلب هذه
 الصفات عن النفس ومحوها بالكلية فان الله عز وجل يات البدنية ذبة إليها إلا أنه يمكن تضعيف تلك
 العلاقة وذلك قال الله تعالى ومن أنى الأوردها كان على بلحاظ ما مضى إلا أنه إذا مضت العلاقة
 لم تستد نكاحاً فراقها وظلم الالتذاذ الطمع عليه عند الموت من الأمور والأهلية فاما أثره مقارنة
 الدنيا والنزوع إلى الله في تربية كين يستغن من وطنه إلى منصب عظيم وذلك مرتفع فقد ترق نفسه حالة
 الفراق على أهله ووطنه فتأذى أذى ما لو يكن ينبغي عبادته من لذة الابتهاج بالملك والرئاسة
 وأذا لم يكن سلب هذه الصفات حكماً لا تقدر والشعر في الأخلاق التوسطين كل طرفين متقابلين لأن
 الماء لا تارح لا راد فكله بعد من الصفات فلا ينبغي أن يبالغ في أمساك المال فيه كتحريمه حرص
 المال ولا في الانفاق فيكون مبدراً ولا أن يكون محتاجاً من كل الأمور فيكون جاهلاً ولا مغموراً في كل أمر
 فيكون مغروراً بل طالب الجود فانه التوسيط بين الخجل والتذمر والتشبعه فانه التوسيط بين الجبن
 والتمرد وكذا في جميع الأخلاق وعلم الأخلاق طوبى والتشرع بمقابلته في تفصيلها لا يبدل إلى
 تهذيب الأخلاق إلا بمراعاة قانون الشرع في العمل على لا يتبع إلا الله فهو ما فيكون قد اتخذ الله هو
 بل بقوله الشرع فيقيد ويحجمها لئلا لا يتبادر فتهذب أخلاقه من عدم هذه الفضيلة في الخلق وإلا لم
 جميعاً فهو المالك لذلك قال تعالى قد أفط من زكاه وقد خاب من دساره من جمع الفضيلتين العلية
 والعلمية فهو المعارف المأبودة والسعيد المطلق ومن له الفضيلة العلمية دون العلية فهو العالم الناقص
 في مدب وهو لا ين لا يدوم لأن نفسه قد كملت بالعلم ولكن العوارض البدنية لها خفة تلهطها ما رضا
 على خلاف جوهر النفس وليس بمجدد الأبدية فتهجب على طول الزمن ومن له الفضيلة العلية
 فوق العلمية فيسلم ويغمر من الألم ولا يحظى بالعبادة الكاملة وزعموا أن من مات فقد كانت قيامته
 (وأما ما ورد في الشرع من الصور) فالقصد ضرب الأمثال لقصور الأفهام عن إدراك هذه الصفات
 فمثل لعبها يفهم من ذكر لهم تلك الصفات وفي ما وصف لهم هذا مذهبهم (ولكن نقول) أكثر هذه
 الأمور ليس على مخالفة الشريعة فانا لا نذكر أن في الآخرة أنواها من الصفات أعظم من الحسوسات ولا
 نذكر بقا النفس عند مفارقة البدن (ولكننا) عرفنا ذلك بالشرع إذ ورد بالامداد ولا يظهر الامداد إلا بقاء

المستقل بذاته التي منوع ولا لا يكتفى له الفاعل المستقل بمعنى ما أن المركب لا يحتاج إلى فاعل خارج عنه فهو ما ذكرناه استقلالاً جزئياً
 المعنى (فان قلت) أي جزء من السلسلة يفرض علة قبله أول منه بان يكون علة فلا تأنز في السلسلة فيحصل ما يقتضيه
 وتأثيره على بقية السلسلة فمقتضى فاعله السلسلة جزأ منها لا ترجع المرحوح بل لا يرجع (قلنا) المحصل للسلسلة أو لأجزاء
 هو ما قبل المعلول الأخير إذ به يحصل المعلول الأخير وتم السلسلة وأما علة فهو حاصل أو لا بالذات وبواسطة يحصل السلسلة

متشكنا انكره فلهذا السلسله من غير محذور هذا (قال الامام الشراي) فقد الاستدلال الثاني على استحالة التنازل في العالم لفظ الممكن والواجب لفظ مهم الان براد بالواجب مالا يحل له وجوده ورايا اسكن ما لوجوده محله وان كان المراد هذا فانه جمع الى هذه اللفظة فتقول كل واحد يمكن على معنى ان له محله ذاته وانك ليس يمكن على معنى انه ليس له محله ذاته على ذاته خارجة فان اراد بلفظ الممكن غير المراد فان هو ٨٤ ليس بقصور (فان قيل) فهذه تؤدي الى ان يتصور موجب الوجود كميات الوجود

وهو محال (فانما) ان اردتم بالواجب ما ذكرنا فهو نفس المطلوب ولا ينال منه محال وهو كقولنا لقائل يستحيل ان يتصور القديم بالحوادث والزمان عندهم قديم واحاد الدورات حادثة وهي ذوات اوائل والمجموع الاول فتدور مالا يؤله بذوات اوائل وصديق ذوات الاوائل على الاحاد ولم يصدق على المجموع فكذلك يقال على كل واحد انه له محله ولا يقال له مجموع انه له محله وليس كل ما صدق على الاحاد يلزم ان يصدق على المجموع اذ يصدق على كل واحد انه واحد وانه بعض وانه جزء ولا يصدق على المجموع وكل موضع هيئه من الارض فانه قد استضاء بالشمس في النهار واظلم بالليل وكل واحد حادث بعد ان لم يكن اى له اول والمجموع عندهم ما له اول فتبين انهم يميزون حوادث لا اول لها وهي صور العناصر والتغيرات فلا يمكن من انكار عمل لانها فيها ويخرج من هذا انه لا يسيل له الى

النفس وانما انكرنا عليهم من قبل دعواهم معرفة ذلك مجرد العقل ولكن الخالف الشرع منها انكاره عن الاحاد وانكار الالفاظ الجسمانية في الجنة والاولا الجسمانية في النار وانكار وجود حنة ونار كما وصف في القرآن فما المانع من تحقق الجمع بين السادة بن الر وحانية والجسمانية وكذا الشفاة وقوله تعالى فلا تعلم نفس ما تخفي لهما بل لا يعلم جميع ذلك وقوله لا تعدد لحيادي الضالين مالا عين رأت وكنت وجود تلك الامور الشريفة لا يدل على نفي غير ما بل الجمع بين الامرين اكل والموجود اكل الامور وهو ممكن فوجب التصديق به على وفق الشرع (فان قيل) ما زود في امثال الخبرات على حد افهام الخلق كما ان الواورد من آيات التشبيه وابشاره امثال على حد فهم الخلق والصفات الالهية مقدسة مما يحلها عاملة للناس (والجواب) ان القصور بينها يحكم بل مما يفسر تارة من وجهين (احدهما) ان الالفاظ الواردة في التشبيه محتملة لتأويل على عادة العرب في الاستمرار فوما ردي وصف الجنة والنار وتصيل تلك الاحوال بلع مبلغا بمجهول التأويل فلا يبق الاجل الكلام على التلبس بتصيل تقيض الحق لمصلحة الخلق وذلك مما يتقصد عنه منسب النبوة (والثاني) ان ادلة العقول دللت على ارجاء المكان والجبهة والصورتين بدلا لبارحة وعين البارحة وامكان الانتقال والاستمرار على اقتضاها فوجب التأويل بآلية العقول وما هو من امور الآخرة ليس محال في قدر الله تعالى لمصيبا يجري على ظاهر الكلام بل على لحوا الذي هو مرج فيه (فان قيل) وقد دل الدليل القاطع على امكانية بعث الاحياء كما دل على امكانية تلك الصفات على الله تعالى فخطا بهم باظهار دليلهم ولهم فيه ما لك (المسلك الاول) قولهم تقدر العود الى الايدان لا بد من ثلاثة اشياء اما ان يقال الانسان هاروعن البدن والحياة التي هي عرض قائم به كما ذهب اليه بعض المتكلمين وان النفس التي هي قائمة بنفسها ومدة بقسم فلا وجود لها معنى الموت انقطاع الحياة اى امتناع الخلق عن خلقها فتتصدم والبدن ايضا يتدمومنى المادة اداعة الله تعالى للبدن الذي تتصدم وعوده الى الوجود وادعاء الحياة التي تتصدم او يقال ان مادة البدن تبقى ربا معنى اعادة ان يجمع ويركب على شكل الادمى ويخلق في الحياة ابتداء فهذا قسم ه واما ان يقال ان النفس موجودة وتبقى بعد الموت ويكون رد النفس الى البدن الاول يجمع تلك الاجزاء بسببها وهذا قسم ه واما ان يقال ان النفس الى بدن سواء كان من تلك الاجزاء او من غيرها ويكون العائد ذلك الانسان من حيث ان النفس تلك النفس واما المادة فلا انتفاء اليها فالانسان ليس انسابا بل بالنفس (وهذه الاقسام الثلاثة) باطله (اما الاول) فظاهر البطلان لاسمعهما انتمعت الحياة والبدن فاستثنى خلق المبدأ بل ما كان لا عين ما كان بل المبدء المقوم هو الذي فرض فيه بقاى في وجوده شي كما يقال عاقلان الى الانعام اى ان الهم باق وترك الانعام ثم عاد اليه اى عاد الى ما هو الاول بالنفس ولكنه غير البعد فيكون عاقل بالحققة الى الله لانه وبقال فلان عاد الى البدن اى بقي موجودا خارجا فلو كان له كون في المبدء عاد الى مثل ذلك وان لم يكن شي يتاوضعا تنصعدان متاثلان ينفصلان زمان لم يتم اسم العود ونسلك مذهب المعتزلة فقالوا بالمصوم شي ثابت والوجود محال مرض له مرتو ينقطع تارو بمود اخرى فيحقق معنى العود باعتبار بقاى الذات ولكنه وقع لعدم المطلق الذي هو النفي المحض وهو ثابت ثابت مستمرة الثبات

الوصول الى اثبات المسد الاول بهذا الاشكال ورجع فرقم الى الحكم المحض هذا العظم (واقول) الى هذا حشركه اذ المراد بالمكن ماله محله غير ذاته والواجب مالا يحل له سواء كانت داخلية او خارجة فيكون الكل ممكنا للاحتياج الى محله اى جزاؤم وقوم الواجب المكن بهذا المعنى غير مقول وتشبيه بتقوم القديم بالحدث تشبيه حسن الان نسبة تهور برائضه الى الفلاسفة في غاية القبح (قوله) احاد الدورات حادثة ذوات اوائل والمجموع لا اول له عندهم فقد تصور مالا اول له

بذوات الاوائل اذ ليس بشئ ان لم يشك احد بكون مجموع الدورات قد دعا وكفى به غير العقل ان يقول المجموع الذي احده اجزائه
 حصل اليوم قديم الاول له فان تحقق الجميع يتوقف على تحقق جميع اجزائه فقبل تحقق بعض اجزائه الجسم لا يتحقق الجسم اصلا
 فكيف من القدم بل الواقع في كلامهم كون نوع الحركة قدعة مع حدوث افرادها على معنى ان قبل كل دورة لا الهنا به ونوعه محفوظ
 متعاقب الجزئيات التي لا تتغير بالماضي من ههنا من قدم الجميع مع حدوث بعض اجزائه وما صدق على كل جزئيه بل ان لم يصح
 على الكل الا انه ليس يلزم ان لا يصدق على الكل ما يصدق على كل واحد فان بعض الحكماء قد يشتركون في الكمال والجزء والقدم
 بما لا يتلزم به ثبوت الكل لثبوت لكل جزئيه المحلوث بما يقتضي ثبوت الجزئيه لثبوت المجموع ٨٥ وهذا ضروري لا يصلح ان ينازع فيه

والفصل السابع في بيان
 مجزئهم عن اقامة الدليل
 على وحدانية الواجب
 تعالى فيهم فيها سلكنا
 (الاول) انهم قالوا يجوز
 ان يكون في الوجود
 موجودات كل منها
 واجبة الوجود لذاته وذلك
 لان طبيعة واجب الوجود
 امان تقتضي لذاته
 التعيين ولا تقتضي فاذا
 اقتضت كانت بمحضه في ذاتها
 لاني لان الطبيعة
 المتعينة للمتعين ان كان
 لها فرد فوق الواحد لزم
 تخلف مقتضى الذات عنها
 وهو محال وان لم يقتض
 لذاته التعيين يكون واجب
 الوجود محتاجا في نفسه
 الى غيره فيكون واجب
 الوجود للتعين معلولا لا غير
 فلا يكون مافرض واجب
 الوجود واجبا ومرتدا على
 هذا المسلك انه لا يجوز ان
 يكون حقيقتان مختلفتان
 يقتضي كل منهما ثبوت
 ويكون مفسورا واجب

الى ان يعود اليه الوجود وهو محال وان احتال في امر هذا القسم بان قال ان الرب لا ينفى فيكون باقيا
 فتماد اليه الحياة فنقول عند ذلك مستقيم ان قال عا د التراب حيا بعد ان انقطعت الحياة عنه مدة ولا
 يكون ذلك هو ذلك الانسان ولا رجوع ذلك الانسان بسببه لان الانسان انسان لا عا دة والتراب الذي
 فيه اذا شيد على مسامير الاجزاء اوارا اكثرها بالغا فهو ذلك الاول بسببه فهو هو باعتباره ووجه ونفسه
 فاذا تمت الحياة اوارا ورجعها بعد لم يقل هو هو عا د غايبا بسببه فهو ما خلق الله سبحانه انسانا
 في تراب يحصل من بدن نخبه افرس او تراب كان ذلك ابتداء خلق انسان فالعدم قط لا ينقل هو هو
 والعا دة هو الوجود اى عاد الى حاله كانت له من قبل اى الى مثل تلك الحالة فاما عا دها لستراب الى
 صفة الحياة وليس الانسان انسانا بعد ان فقد بصير بدن الفرس غدا له انسان فيتخطى منه نقطة يحصل
 عن الانسان فلا يزال الفرس انقلب انسانا بل الفرس فرس بصورة لا عا دة وقد انقضت الصورة وما
 بقى الا المادة (واما القسم الثاني) وهو تقدير بقا النفس ورد هالي ذلك البدن بسببه فهو ولو تضرر
 لكان معادا اى هو الى تدبير الله بعد مقتضاه ولكنه محال ان يندب لم يتصل ترابا او ناكه البدن
 والطير و يحصل ما هو غار او هو عجز جهو العالم ويخبر وماه امتزاجا بعد ان تراءى واستخلصه
 ولكن ان فرض ذلك استكلا هالي فدرافه تعالى فلا يتخلو اما ان يجمع الاجزاء الى مات عليها فلهذا فينبغي
 ان يساد الاقطع ويحدود الانفس والذات ونافض الاعضاء كان ههنا مستقيم لاسيما في اهل الجنة
 والذين خلقوا ناقصين في ابتداء النظر فاعادتهم في ما كانوا عليهم من المزال ههنا الموت في غاية
 الذكل هذا اننا قصر على جمع الاجزاء الموجودات وناجمع جميع اجزائه الى كانت
 موجوده في جميع عمره فهو محال من وجهين (احدهما) ان الانسان اذا تئذى بهم نسا ونقد جرت
 به العادة في بعض الاولادو يكثر وقوعه في اوقات القحط فيتمتع بخرها جميعا لان مادة واحدة كانت
 بذاتها كقول وصارت بالقدم بعد ذلك الا كل ولا يمكن رد نفس الى بدن واحد (والثاني) انه يجب
 ان يحد جزء واحد او قل اورد حلاله نبت بالصناعة الطرية ان الاجزاء العضوية بتعدي بعضها
 بعضها فغدا له بعض فتعدي اليه ما حازا القلب وكذا سائر الاعضاء فمفرض اجزاء معينة وقد
 كانت مادة لجسمه من الاعضاء الى اى عضو يعاديل يحتاج في تقدير الاستعمال الاول الى اكل الناس
 فانك اذا تأملت مظاهر التربة المغمورة هلكت بعد طول الزمان ان ترابها حيث الموق قد تضررت وزرع
 فيها وخرس وصارت حولا فتكون تناو لها الدواب فصارت لموات وتناولها فموات اذا بالناقص مادة
 يشار اليها الا وقد كانت بذاتها لاسيما كثيرة فاستحالت وصارت ترابا ثم حيا نابل يلزم منه
 محال ثالث وهو ان النفس الفارقة للابدان غير متناهية والابدان متناهية فلا تنفي المواد التي كانت

الوجود مقبولا على سبيل القول لا لزوم ان يشارحي فيكون كل منها مخصصا في فرد من غير انحصار واجب الوجود في فرد (ثان)
 قلت حقيقة واجب الوجود ليس الاعمداو وجوده لا اختلاف في مجرد الوجود ومن الوجودات المتعارف الى هية مختلفة بحسب اختلاف
 اضافته اليها ما يخص الوجود فهو في نفسه لا اختلاف في حقيقة (قلت) ان اردت ان حقيقة واجب الوجود ابيض اللبني الذي
 نفهمه من لفظا الوجود فنوع كيف وحقيقة الواجب عندهم غير مقبولة بالشر ولا يمكنه الانتقال اذنا وان اردت ان حقيقة الواجب
 يصدق عليه ما نفهمه من لفظ الوجود فلم ولكن لا يجوز ان يكون ما صدق عليه مفهوم الوجود متعاقبا متعاقبا يقتضي كل
 منها ثبوت فان الوجود الخاص الواجب الذي هو عين حقيقة الواجب عندهم مختلفا لمحققا لساير الوجودات لا لغيره البتة
 والاعتناء الى الماهية فم لا يجوز ان يكون ما صدق عليه الوجودات متعاقبا متعاقبا يقتضي كل منها ثبوت الآخر بذاتها (المسلك

الثاني لم) هو انه لو كان الجوهر مشتركاً بين اثنين لمكان بينهما تمايزاً فلا تسمية بدون التمايز وما به التمايز غير ماله الاشتراك ضروره
فلزم تركيب كل من الوجوبين بماله الاشتراك وما به التمايز لان الواجب نفس ماهية الواجب انما يكون عارضاً لمكانه لكان معاً لها
القول على غير هال يمكن ذلك اذا اهلل بها بلزم تقدمه على نفسه لان العلة متقدمة على المعلول بالوجود والوجوب وان كان الواجب
نفس الماهية كان الاشتراك فيه مستلزماً للتمايز بالزمان فتركيبه خصوصية كل منهما من التبيين والماهية وهو محال واللام يمكن
الواجب واجبا لا احتياجاً الى الاجزاء التي هي غير قابل بحوزة ان تكون المخصوصية من العوارض فلا يلزم التركيب (واجب) بانه
لو كان التبيين عارضاً لمكانه معاً لاما ٨٦ بالماهية أو بلازمها أو بأمر منفصل وهي الاولين يلزم وحدة الواجب وهو يناقض التعدد

المفروض لان التبيين اذا
كان معاً بالماهية أو
بلازمها لا يكون نوعاً مخصصاً
في شخص والبلزم يختلف
المفصول عن الفصلة وهي
الثالث بلزم الاحتياج
المتناقض لوجوب الوجود
وهذا بالحقيقة انما للثالث
الثاني بالأول فلا يكون
دليلاً لاستقلال الجواب
انه ان ارد يكون التبيين
من العوارض كونه من
عوارض الماهية فلا يدفع
لزم تركيبه بكل منهما
وان ارد كونه من
عوارض الهوية فيجب
مفصول لان الهوية تخص
جزئياً فيجب نفس تصور
مفهومه من وقوع الشركة
فيه فلو لم يتر فيه سوى
الماهية الكلية في الجزئية
لم يكن نفس مفهومه من
حيث هو متصوراً ماناً
من وقوع الشركة فيه فلا
يكون تمييزاً جزئياً وقد
يناقش في كون الاحتياج
في التبيين امر منفصل

مواد الانسان بانفس الناس كاهم بل تقتضي عنهم (واما القسم الثالث) وهو رد النفس الى بدن
انسان من أي مادة كانت وأي راب اتفق في هذا محال من وجهين (أحدهما) أن المواد انما لها للكون
والفساد محصور في محقر ذلك القدر لا يمكن هلياً من بدوحي متناهية والنفس المغفلة للابدان
غير متناهية فلا تقع بها (والثاني) ان التراب لا يقبل تدبير النفس باقرب ترابا بل لابد ان تخرج العناصر
امراً راجعاً الى امتزاج النطفة بل الخشب والحديد لا يقبل هذا التدبير ولا يمكن إعادة الانسان
وبدنه من خشب أو حديد بل لا يكون انساناً الا اذا انقسم اعضائه الى اللحم والعظم والاعلاط
ومعها استعداد البدن والامزاج يقول نفس اسحق من المبادئ الواهية للنفس حدوث نفس فيتوارد
على البدن الواحد نفسان وهذا بطل مذهب التمايز فان رجوع الى اشتغال النفس به فمحلها
من البدن تدبير بدن آخر غير البدن الاول فاسأل الذي يدل على بطلان التمايز يدل على بطلان
هذا المذهب (والاعتراض) هو ان يقال بتمسك وهي من يختار القسم الاخر ويرى أن النفس
باقية بعد الموت وهو جوهر قائم بنفسه وان ذلك لا يخالف الشرع بل دل عليه الشرع وقوله تعالى
ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون وبقوله عليه السلام أرواح
الأموات في حواصل طير تنصر معلقة تحت العرش وما ورد من الاخبار بشور الأرواح بالصدقات
والغير استسأل منك وتكره هذا القبر وغيره وكل ذلك يدل على الباطن قد دل مع ذلك على
البعث والنشور بعده وبعث البدن وذلك يمكن بردها الى بدن أي بدن كان من مادة البدن الاول ومن
غيره أو من مادة مستوفى خلفها فانه هو بنفسه لا بدنه اذ يقبل عليه أجزاء البدن من الصغرى الى الكبر
بالجزال والسنن وبذلك الفناء يختلف مزاجهم ذلك وهو ذلك الانسان بعينه فهذا مقدر لله ويكون
ذلك عود التليد النفس فانه قد تقدر عليها ان تحصى بالأجزاء الذاتية الجسمانية بقدر الآلة وقد احدثت
البها لتتمثل الاولى فكان ذلك هو داعقها وما ذكر تقوم من اسما لهذا البدن يكون النفس غير متناهية وتكون
المواد متناهية محال لأصل له فانه بناء على قدم العالم ونساقب الادوار على الدوام ومن لا بد تقدم العالم
لنفسه المغفلة للابدان عنده متناهية وليست أكثر من المواد الوجودية وان سلم انما كثرة فاته
تعالى فادع الى الخلق واستئناف الاختراع وانكاره وانكار لقدرة الله تعالى على الاحداث ونسحق ابطاله
في مسئلة حدوث العالم (واما الحاشية الثانية) بان هذا تناقض فلامتاحة في الاسماء فما ورد الشرع به
يجب تصديقه فليكن تناقضاً وانما نحن نتمسك التمايز في هذا العالم فاما البعث فلا نكره في تناقضها
أو بسم (وقولكم) ان كل مزاج استمد لقبول نفس اسحق حدوث نفس من المبادئ رجوع الى ان
حدوث النفس باطبع بالادراك وقد اطلنا ذلك في مسئلة حدوث العالم كيف ولا يبعد في ساق

فناقشوا جواب الوجودات الواجب هو الاحتياج في وجوده فغيره
والاحتياج في التبيين لا يناقض ذلك ويجيب بان الوجود لا يفرض الا للشيء من حيث هو معين لا لاطلاقه الى المطلقات بل ما كان
فرض الواجب معيناً لشيء ماهيته يكون وجوده محتاجاً الى ذلك التبيين لا لشيء محال على ذلك التبيين الزائد بأمر منفصل يكون
وجوده واسطة ذلك التبيين الزائد محتاجاً الى ذلك الأمر المنفصل فلا يكون واجباً هنا خلف (لا يقال) لا يلزم من عدم عروض
الوجود الا لغيره وزيادة نعم الواجب عليه احتياج الوجود الى التبيين لجواز ان يكون كل من التبيين والوجود عارضاً لغيره
احتياج أحدهما الى الآخر (لا نقول) ان التبيين لابد ان يخل في عروض الوجود واللام يمكن الوجود من حيث هو مائة مائة فرض
اشتركا بين كثير من بل ما يتبادر عارضه فلا يكون الوجود من حيث هو هو جزئياً لا يكون الوجود محتاجاً الى التبيين ضرورياً احتياج

مذهبكم

الأمراض التي ساهمت في معرفته الجزئية فإن من احتياجه إلى أمر منفصل احتياج الإجابة إليه (والجواب عن المسألة الثاني) أنما أريد به أن حروب اقتضاها الذات الوجود فلا تسلم أن نفس حقيقة الواجب بل هو أمر اعتباري لا وجود له في الخارج قطعا فكيف كان نفس حقيقة الواجب وإن أريد بمعنى آخر مرض لهذا المفهوم ففسل لكنه لا يفيد المطلوب ولو أزان يكون ما مرض لهذا المفهوم حقائق متعاقبة تماز كل منها عن الآخر بنفسه من غير زوم تركب (فان قلت) أنفهم قد أقام الدليل على كون الواجب نفس الماهية الواجبة بقاها الدليل عليه بكونه خارجا عن قانون المناظرة (قلت) عدم كون الواجب بالشيء المذكور نفس الماهية ضروري لكونه مفهوما اعتباريا بطما والدليل القائم على كونه نفس ماهية ٨٧ الواجب مستقل مقصدا للضرورة

فلا يصح وان لم يتعين
عندها وجه فسادها وعكس
أن يقال في بيان وجه الخطأ
فيه أن قوله لو كان عارضا
لحال كان محلا لمتنوع لانه
مفهوم اعتباري لا موجد
خارجي فلا حاجة الى اعله
(فان قلت) المفهومات
الاعتبارية وان لم تنحج الى
هذه لتسويتها في نفسها
لكم تحتاج اليها لتسويتها
عما لمسا ويتم الكلام به
(قلت) ذاته وجوب خاص
يقضي بنفسه انصافه
بعارضه الذي هو الوجب
المطلق فيلزم حينئذ تقدم
ذاته بالو جوب الذي هو
نفسه على انصافه بالو جوب
الذي هو عارضه فلا تقدم
لشيء على نفسه كإن ذاته
وجود خاص مقض
وجود المطلق الذي هو
عارضه عند عدم هذا وقد
توهم أن محصل المسالك
الاول اما يقاس استثنائي
وضم فيه عين المقدم لينتج
عن الثاني هكذا كما كان

مذهبه أيضا قال انما يستحق حدوث النفس انما تكن نفس موجودة فتستأنف نفس في ان
 يقال فلم يتعلق بالامر ساء المستعدة في الارحام قبل البعث والتشور بل في حالها هذا فيقال لعل
 الاقصر المفارقة تستدعي نوعا آخر من الاستعداد اولاه منبها الا في ذلك الوقت ولا بدق ان يفارق
 الاستعداد المألوف للنفس الكمال المفارقة للاستعداد المألوف للنفس الحادثة ابتداء الى ان تستعد
 جالا بتدبير البدن مسدودة تعالي احوال تلك الشروط وبأسبابها وباتات حضورها وقصور
 الشرع به وهو عنكم فيجب التصديق به (المسلك الثاني) ان قالوا ليس من القدر ان قلب الحيد يتو
 منسوجا بحيث تنعم به الانسان الا قبل احوال الحيد في سائر العناصر وبسبب تنسول على الحيد
 فخلق الى سائر العناصر ثم محرم العناصر وندار في احوال الخلق الى ان يتكسب مجوزا لتظن ثم
 يكتب القطن صورة الغزل ثم الغزل يكتب الانظمة العلوم الذي هو التبع على هيئة معلومة وتقول
 ان قلب الحيد عمامة فطرية يمكن من غير الاستعانة في هذه الاطوار على سبيل الترتيب كما كان الانام
 بطوارها فظن ان وقع خاتمة واحدة واحدة فاعقل هذا لانسان البحوث المحسوس ولو كان بدنه من هراو
 فانثوت او دورا وبما يحض في بدن انسابه لا يتصور ان يكون اسبابا لان يكون منشكلا بالشكل
 مخصوص كرامات العظام والعروق والجوهر الفاضل في هذا الاصلاح والجزاء الفردة تتقدم على
 المركبة لا يكون البدن عالم بكل الاعضاء ولا يكون الاعضاء المرصعة عالم بكل الاعضاء والاعضاء
 والاعروق ولا تكون هذه المفردات عالم بكل الاعضاء ولا تكون الاعضاء الاربعه عالم بكل موادها
 من الغذاء ولا يكون الغذاء عالم بكل حيوان ونبات وهو اللحم والحبوب ولا يكون حيوان ونبات عالم
 بكل العناصر الاربعه جمعا حتى يشترط في خصوصه طوبى له اكثر مما يحضرنا جلها فان كان لا يمكن ان
 يتقدم بدن الانسان لتردد النفس اليها لانه الامور (ولما) اسباب كثيرة اذ قلب التراب انما يتلبد
 بل له كن فيكون وان تعد اسباب انقلاب في هذه الادوار واميا به هو القاء النطفة المسخرة فيمن
 اذ بدن الانسان فيرحم حتى يستمد دم الطمث ومن الغذاء مدم حتى يخلق منضعة ثم خلقها ثم حينما
 ثم طملا ثم شام كذا فيقول الغائل يقال له كذا فيكون غير مفعول اذ التراب لا يتخلط وانقلبه انسانا
 دون التردد في هذه الاطوار محال والورد في هذه الاطوار دون جريان هذا السبب محال فيكون البعث
 محالا (والاعتراض) انما نعلم ان التردد في هذه الاطوار لا بد منه حتى ينصر بدن الانسان لجبال لا بد منه
 حتى ينصر البدن مدعما فانه لو في حديد لما كان لو بابل لا بد وان ينصر قطننا معز ولا ثم منسوجا ولكن
 في لحظة او في مدة يمكن ولم يبين لئان البعث يكون في اوجي ما قدر ان يكون جميع العظام وانشاء

الزجرب الذي هو نفس ماهية الواجب معتقداً من كان التمدد مجتمعة لكن المقدم حق فالتالي مثله وأقتراني هكذا الزجرب الذي هو نفس ماهية الواجب معتقداً من كان التمدد مجتمعة لمتماثلها مجتمع تعدد أفرادها فالواجب معتقداً فرداً وهذا يدل على أن التمدد في ذاته في ماهية الواجب معتقده ماهية على خلاف ما يفهم من المسألة الثانية من أنه لا بد تعينه على ماهية فإن جعلوا التمدد زائداً على ماهيته لم يصح لهم التمسك بالمسألة الثانية وإن جعل عينه لم يصح لهم التمسك بالمسألة الأولى إذ لا يصح حينئذ حدى مقدمتي القياس وضع المقدم أو الصغرى (وجواب) أن التمدد نفس ماهية الواجب معتقده وليس محمولاً بالمسألة الأولى ما ذكر حتى لا تصدق إحدى مقدمتي الدليل فلا يصح الاستدلال به بل محمولاً هو ذاته كان الزجرب معتقداً من اثنين لم يكن تعين الواجب نفس ماهية وهو ظاهر بل كان زائداً عليه فلا بد أن يكون محمولاً بالماهية أو بلازمها فيلزم خلاف الموضع وهو تعدد الواجب

لأن الماهية لا تحجب تعينها إلا بدوان يكون فيها انحصار في شخص والألزام مختلف مقتضى الطبيعة منها وأما من فصل في لزوم احتياج
 واجبال وجوده لتعين إلى أمر منفصل ولما كان امتناع التعدد ظاهرا على تقدير كون التعين نفس الماهية لم يتعرض له (الاسك
 الثالث) هو أنه لو كان الواجب أكثر من واحد لكان لكل منهما تعيين زائد على ماهيته ضرورة أن امتياز أفراد طبيعة واحدة بعضها
 من بعض لا يكون إلا بتعين زائد عليه فلا يخلو ما إن يكون بين التعين والوجوب زوم أو لا فإن كان الثاني هو الأول لا يكون بينهما زوم
 جازا فكذلك كل منهما من الآخر فاستدعى مبادي ذلك السبب نفس الذات واللاكان بينهما زوم فيعود
 إلى الشيء الأولين أن يكون ٨٨ أمرا جافا يكون كل من الواجبين محتاجا إلى الغير فلا يكون شيئا منهما واجبا هذا

خلف وإن كان الأول
 فالزوم بين الشيءين يكون
 لما يكون أحدهما مفصلة
 لا خرا أو يكونهما معلولي
 عليه تائس أن كان يكون
 الواجب عليه لتعين زوم
 خلافا لافرض لأن التعين
 المعلوم لازم غير مختلف
 فلا يوجد الواجب بدون
 وإن كان يكون التعين عليه
 لو وجوب زوم كون الواجب
 الثاني بالغيران حصل
 التعين زائدا والآي وإن
 لم يحصل التعين زائد الزوم
 خلافا لافروض وتقدم
 الواجب على نفسه ضرورة
 تقدم المسئلة على المعلوم
 بالوجود والوجوب وإن
 كان الزوم بينهما يكونهما
 معلولي عليه ثالثا وإن كان
 تلك الماهية هي ذات الواجب
 لزوم خلاف الفرض لأن
 الطبيعة إذا تضمنت تعينا
 انحصارها في شخصها
 لما تقدم وأيضا يلزم تقدم
 الواجب على نفسه لما
 هرت أيضا وإن كان أمرا

متصله لا يمكن الواجب الذات واجبا بالذات لا امتناع احتياج الواجب بالذات في الواجب والتعين بل في منتظما
 أحدهما إلى أمر منفصل وهو باطل (وجوابه) أن الاسم لو كان واجبا أكثر من واحد لكان لكل منهما تعيين زائد على ماهيته وأما
 يلزم ذلك لو كان ما يقال له الواجب أمرا مشتركا في الماهية التوجيه وهو مجموع ولم يلزم زان يكون ماسد في عليه الواجب أمورا
 متفصلة في الحقيقة بتعريف كل منهما من الآخر بغير احتياج إلى تعيين زائد يكون تعيين كل منهما نفس ماهيته وتكون ماهية
 كل منها وجودا ماسد مقتضى الواجب المطلق ويكون تقدم الواجب على الواجب المطلق بالوجوب الخاص الذي هو نفس
 الذات كما تحققت ذلك فيما سبق فوجب عن هذا المسلك بأن التركيب من التخص والماهية تركيب من الأجزاء العقلية لأن
 الماهية والتخص من الأجزاء الطبيعية فخص لأن الأجزاء العقلية ولتستعمل مثل هذا التركيب حتى الواجب مجموع (قال الامام

[illegible]

متنظاما انتظاما لجميع الأول والاخر على نسق واحد كما ترا في سائر الاسباب والدييات فان جوهر
استمرالاتها وانتظامها بالهاريق لها شاهد الآن او ردها هذا المتنازع ولو بعد زمان طويل على سبيل
الشكر والحمد وقدرة ثم القليلة والاخرة وما دل عليه ظاهر التمرقذ لازم عليه ان يكون قد تقدم
في وجودها المثلث مرات وصعود كرات ومكذ على الترتيب (وان قلتم) اننا نسمة الالهية
بالكلية تتبدل الى اجسام اخرى وان لم يرد هذا المستحسن قسمه الى ثلاثة اقسام قسم قبل
خلق العالم اذا كان الله تعالى ولا عالم وقسم بعد خلقه في هذا الوجه وقسم بعد خلق الاجسام وهو
المتنازع البشري على الاستاق والانتظام وحصل التبدل منه اقد وهو حال هذا فلا عاكن بمشيمة
مختلفة فبانتلاف الاسوال اما المشيمة الاولى فلها مجرى واحد مضروب لا يتبدل منه لان الفصل
مما عاكتها المشيمة على سبيل واحد لا يختلف بالاضافة الى الزمان وزعموا ان هذا الانقراض
قولنا ان الله تعالى قادر على كل شيء فانا نقول ان الله تعالى قادر على البعث النشور وجميع الامور
لممكنة على معنى ان الله تعالى يفعل وليس من شرط صدق قولنا هذا ان يشاؤنا ان يفعل وهذا كما اننا
نقول ان فلانا قادر ان يجز ربة نفسه وينفع بطن نفسه ويصدق ذلك على معنى انه لو شاء افعل

(١٢ - تمثالت غزالي)
عندهم أمر واحد شخصي فلو كان ثابتاً الواجب ذاته لم يتبدل وثبتوه لغيره
فثبتت الوجوب ذاته بخلاف الامكان فامر واحد نوعي ولا يلزم من اجتماع الماهية نوعاً ان لا يقتضي غير هذا ذلك النوع وما ذكر من
الاتفاق على اشتراك الطامع المختلفة في لازم واحد اغلغروا في الاسباب النوعية دون الشخص (لا نقول) ثبت كون الواجب واجباً واحداً
فخصصه الكافي في المطلوب سواء كان نفس الماهية أو وصفها لا امتناع الانتقال على الاوصاف وقام وصف واحد شخصي وهو ما بين
صاف لا حاجة بميتدالي ان يقال له ذاته أوله غيره وان أراد ان نوع وجوب الوجود لو كان له فردان فلا جلوا ما ان يكون وجوب
وجود أحد الفردين بالانتماء وجوب الوجود على معنى ان يكون نوع وجوب الواجب اقتضى أن يكون خصوصه ذلك الفرد فلا
يتصور ان يكون نوع وجوب الوجود فرداً آخر والارز تخلف مقتضى الذات عنها والغير وجوب الوجود بان لا يقتضي طبيعة
وجوب الوجود ان تكون خصوصه ذلك المعين كان الطبيعة الانسانية لا تقتضي ان تكون خصوصية فرد فليكون كون هذا الفرد
واجباً لوجود معلوماً بغيره وجوب الوجود فليكون شخص واجب الوجود معلولاً فلا يكون واجب الوجود هذا حصل ما ذكره
الشيخ في بعض تصانيفه ومنعاه في كون الواجب نفس ماهية الواجب اذ لو كان عارضاً لما زان ان يكون مقتضى له ذات ذلك
المعين فلا يلزم كون ذات المعين معلولاً لغيره فخواه المظاهر ان قال لا يلزم كون وجوب الواجب وجوب نفس ماهية الواجب بل هو عارض
من عوارضها فهو زان تكرر نزوات مخالفة يقتضي كل هذا ذلك العارض الذي هو وجوب الواجب حوده على ما سبق لا ما ذكر من
ان الواجب امر سامي لا يقتضي له لادان لم كون الواجب نفس ماهية الواجب فلا حجة له امر سامي وان عنده ذلك يكفي في

الجواب لان الواجب اذا لم يكن نفس حقيقة التواضع لا يلزم من عدم كونه وجوباً ذلك
 للفرد يمكن الجزاء كونه مطلقاً حقيقة ذلك الفرد فلا حاجة منه الى ارتكاب فعل كرهى ان الاوصاف السلبية وان لم تقع ان فعله
 تجعله اموراً موجودة اعمتها لكن الاحتياج الى التوبة الموصوفات فلا يكون الفرد فاسداً لموضوع وقوله بل هذا التردد لا يجري في
 بعض صفات الانبات ففضل الاعمار جمع الى السلب ظاهر الفساد لان تلك الصفات ان كانت موجودة فتبقى في وجودها في نفسها
 وتبوءها لموضوع الاحتياج الى فعله وان كانت اعتباراً فاحتياجها الى فعله لتبوءها الموصوفات اظهر من احتياج الصفات السلبية
 وما ذكره في بابه من انه لو قال قائل السواد لون لانه لا يرد له فان كان لونه فينبغي ان لا يكون الجرد لونه وان كان السواد لونه لانه
 جعله لوناً فينبغي ان يدخل سواد ليس بلون ليس بشئ لانه ان جعل اللون عرضاً للسواد فلو تميزت حقيقة ذات السواد ولا يلزم عدم
 ثبوت اللونية للجمرة لموازاة شريك الا لازم النوعي من امورها فالحق قائل وان جعل ذاتاً للسواد فلو تميزت حقيقة ذات السواد لم يفسد فيه فله
 ينضم الى اللون الذي هو جنسه ومجمله فوفاً به لانه ان جعل الجنس نوعاً وجعل الجنس ثابته لا نوعاً من اموره فلا مانع
 صميماً فصل ذلك النوع ولا يلزم ان يدخل سواد بدون لون لانه لا يحصل للسواد بدون اعضاء الفصل بل ذلك انما يكون اذا اهل
 لونية السواد بدله خارجة فان علمه ثبوت اللونية لا واداً كانت خارجة يلزم انتفاء الا زينة انما افلا يكون السواد لونه في ذاته
 وذلك حال اما اذا كانت الفعل داخلية ٩٠

السواد لونه او نزل ثبوت
 الجزاء لكل مطلقاً فعمل
 بما يحصل السكل ويجمع
 الاجزاء ما يتشابه فيبقى
 السكل ولا يتصرف في حد
 ذاته فلا يلزم عدم ثبوت
 الجزاء لكل لان ذلك انما
 يتصور اذا تقرر السكل
 بدون فعله ثبوت الجزاء
 وليس كذلك فيما قلنا وما
 يقال من ان ثبوت الذاتي
 لذات لا يعمل بمحور على
 انه لا يعمل به خارجاً عن

واكتنا فله لانه لا يشاء ولا يفعل وقولنا لا يشاء ولا يفعل لا ينافي قولنا انه قادر بمعنى انه لو شاء اذ لم
 فان الجمليات لا تلتزم التناقض الشرطيات ذكر في المنطق اذ قلنا لو شاء فعل شرطى موجب وقولنا ما شاء
 وما فعل جمليتان سالبتان والسالبة الحالية لا تلتزم التناقض الموجبة الشرطية فاذا الدليل الذي دلنا على
 ان مشيئة ازيلت وليست متعينة بدلتنا على ان يجري الامر الى لا يكون الاعلى انتظاماً وانما في التكرار
 والمردوان واختلاف في احاداً اوقات فيكون اختلافه اعم على انتظام وانما في التكرار والمردوان
 غير هذا الا يمكن (والجواب) ان هذا السبق اذ من مسئلة قدم العالم وان المشيئة قد عرفت فيكون العالم
 قدما وقد اطلنا ذلك وبنينا انه لا يعنى العقل وضع وثلة انما هو وان يكون انما في موجوده او لا
 عالم ثم يخفى على العالم على النظم المسمى ادم تنظماً ثابته وانما هو موجوده في الجنة ثم يدم السكل حتى
 لا يبقى الا الله سبحانه وهو ممكن لولان الشرع قد ورد بان الثواب والجزاء والجنة والنار لا يحرر
 لها هذه المسئلة كيف ما رددت تبني على مسئلتين (احداهما) حدوث العالم ووجوه حصول حادث
 من قديم (والثانية) خرق الامادات تطلق المسيلات دون الاسباب واحداث اسباب على منجى آخر
 غير معتاد وقد عرفت ان المسئلتين جميعاً

هذه الذات اذا لا يتصور ان يكون ثبوت شئ في نفس الامر من غير ان يكون هناك فعله
 للثبوت اذ ليس ثبوت شئ في شئ ما يمكن ان يستقل بنفسه من غير احتياج الى شئ حتى يكون واجداً فيحتاج الى سبب واما ثبوت
 نفس الذات السالبة استغنى عن فعل اصلها لا لثبوتها هنا الا بحسب الاعتبار لان الثبوت يستدعي تباين الطرفين ولا تباين هناك الا
 بحسب الاعتبار فيكون الثبوت ايضا اعتباراً في تقريره فلك الثاني ايضا اقصور لان حاصل ما ذكره بعد حذف واذا فعل واحد
 واجبان لك انما يتباين من كل وجه فيرتفع التعدد والانتفاء ويختلف من كل وجه فلا تترك في وجوب الوجود والمفروض
 خلافة او مشتركة في امر مختلف في آخر فتركيب كل منهما مما به الاشتراك او لمعاً لا يميز فلزم تركيب الواجب وانت هم ان مجرد
 الاشتراك في امر والاختلاف في آخر لا يستلزم التركيب لوزان يكون الاشتراك باضراً والاختلاف باهتماً البيهتين لا ينافي
 الزام التركيب من بيان كون الواجب المشترك بينهما غير عارض كما تقررناه في المسئلة الاولى ان التركيب مجرد الكثرة سواء
 كانت حسب الاجزاء او حسب الصفات فاعلم ان التناقض هو الذي لا يوافق تقريره القوم واعلم ان التناقض هو الذي لا يوافق
 المسئلة الاولى بل ذكر ما ليس فيه شائبة كثره من وجوه الوجود لا بحسب قبله لا انقسام الى الاجزاء المقاربة كالامتدادات القابلة
 ولا بحسب الاجزاء الوجودية كالجسم الطبيعي المركب بحسب الخلق من من الجبروت والمصور ولا بحسب الاجزاء العقلية كالانسان
 المركب من الاجزاء العقلية اعني جنسه الذي هو الحيوان وفصله الذي هو الناطق ولا بحسب الصفات بان يكون ذاته موصوفة
 موجودة زائدة على ذاته بحسب الخارج كالسواد للجمرة والعلم والقدرة للانسان ولا بحسب الماهية والوجود بان يكون وجوده ذاتاً
 على ماهيته كافي للمكانات واما كثره اساميه فياخذ باعتبار كثره السلوب والاضافات وهي لا تقتضي كثره في الذات بوجه مثلاً لا يقل له

(حاشية)

مناقشة الكتاب

فان قال قائل قد فصلتم مذاهب هؤلاء المتطعنون بكفرهم وجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم
 (قلنا) تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل (أحدها) مثلثة قدم العالم وقولهم ان الجواهر كاه
 قدعة (والثانية) قولهم ان الله تعالى لا يهيض علما بالجزئيات الحادئمن الاختصاص (والثالثة)
 في أنكار بعض الأجساد وحشرها فهذه المسائل الثلاث لا تلائم الاسلام بوجه ومعتقدها
 معتقد كذب الانبياء وانهم ما ذكروه في سبيل المصلحة تقتضيا لجواهر الخلق وتفهيمها وهذا هو الصريح
 الذي لم يمتدحه أحد من فرق المسلمين فاما ما عدا هذه المسائل الثلاث من تصرفهم في الصفات
 الالهية واعتقاد التوحيد ففيهذه مذاهبهم قريبا من مذاهب المعتزلة ومذهبهم في تلازم الاسباب
 الطبيعية هو الذي صرح المعتزلة به في التولد وكذلك جميع ما نقلناه عنهم قد نطق به فريق من
 فرق الاسلام الالهة الاصول الثلاثة فمن يرى تكفير أهل البدع من فرق الاسلام
 بكفرهم أيضا به ومن يتوقف على التكفير في تكفير أهل البدع وما به
 وأما نحن فلسنا نؤثر الآن الخوض في تكفير أهل البدع وما به
 منه وما لا يبع كذا يخرج الكلام عن مقصود هذا الكتاب
 والله تعالى الموفق للصواب انتهى كتاب تهات
 الفلاسفة مخبر الامام الاجل نسبح وحده أبي
 حامد محمد بن محمد الغزالي أكرم الله ماواه
 وأعد في مقام الرحمة تراه وسلم
 الله على سيدنا محمد النبي
 الامي وعلى آله
 وصحبه وسلم
 آمين

أول فهو إضافة إلى
 موجودات بعد ما إذا قيل
 لم تقدم فتناه سلبا لعدم
 عنها ولا إذا قيل باقي فتناه
 سلبا لعدم عنه آخر
 ويرجع حاصل القديم
 وإذا قيل ان أب وجوده ليس
 مسبوقا بعدم ولا ملحوظا
 بعدم وإذا قيل سلب واجب
 الوجود فتناه أنه لا له
 لوجوده وهو سلبه فغيره
 وهكذا قال الامام الغزالي
 ان بعض ما ذكر من هذه
 الدعاوى يجوز اعتقاده
 لكن لا يثبت على أصولهم
 فحين يجزئهم عن اثباتها
 وبعضها لا يجوز اعتقاده
 وبين فسادهم وتزعم كل
 واحدة منها في مسألة على
 حياها ونحن نقسني أثر
 الامام في إيراد كل منها
 على حياها الا اننا تقدم
 مسألة امتناع كون الشيء
 الواحد قابلا لافعال لا بناء
 مسألة في الصفات عليها
 وبين ما هو الحق فيما عيون
 الله تعالى وتأيدده
 ان شاء الله
 تعالى

هذا سفر بديع جليل ومجموع غريب قليل
 المشيل احتوى على ثلاثة كتب من غرائب
 المؤلفات الصادرة عن فكرة علماء أجدادنا
 بانين أعلى الكالات أولها تهاكت الفلاسفة
 للإمام القزالي المتوفى سنة ٥٠٠هـ وثانيها تهاكت
 الفلاسفة للإمام ابن رشد الأندلسي المالكي
 المتوفى سنة ٥٩٥هـ ألفه معارضا للإمام القزالي في
 بعض المباحث من الكتاب المشار إليه وثالثها
 تهاكت الفلاسفة للعلامة عوجبة زاده أوحد
 علماء الروم في عصره المتوفى سنة ٨٩٣هـ ألفه
 في التصكيم بين الأمامين المشار إليهما اختلافا
 فيه بإشارة من المقدس السلطان محمد الفاتح
 العثماني وشهده بالتبرز العلامة الجواني وسائر
 معاصريه حتى استغنى بذلك التقديم من
 السلطان الموحى إليه كما هو مبسوط في كشف
 الظنون وفي الشقائق النعمانية في علماء الدولة
 العثمانية

﴿ وقد وضع الكتابان الأولان في حجاب
 هذا المطبوع والثالث بهما شهما ﴾

﴿ طبع على نفقة مصطفى الباي الخليلي
 وأخوه به مصر ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم
 الفصل الثامن في
 ابطال قولهم الواحد الحقيقي
 لا يكون ذاعلا وقالا لشي
 واحد ذهب الحكماء الى
 ان البسيط الحقيقي الذي
 لا تعدد فيه أصلا
 كالواجب أنه الى على رأيهم
 لا يكون قابلا لشي ذاعلا
 له وينزاعلى ذلك امتناع
 انصاف الواجب تعالى
 بصفات حقيقة والذي
 هو لواعله في ذلك هو ان
 نسبة الة اعل الى المفعول
 بالوجوب ونسبة القابل
 الى المفعول بالامكان
 والوجوب والامكان
 متغايران لا يجتمعان في
 محل واحد بالقياس الى
 أمر واحد من جهة واحدة
 ورده هذا الاستدلال بأنه
 ان اراد ان الفاعل عند
 اشتغاع شرائطه وارتفاع
 هو انه وصبر ورته موصوفا
 بالفاعلية بالفعل وجب
 وجود المفعول به فكذا
 القابل اذا اجتمع معه
 جميع ما يتوقف عليه كونه
 قابلا بالفعل وجب وجود
 المفعول به وان اراد ان
 القابل وحده لا يجتمع
 وجود المفعول ولا عدمه
 فكذا الفاعل وحده
 لا يجتمع وجوده ولا عدمه
 ولا عدمه فلا فرق هو واجب

بسم الله الرحمن الرحيم

وبعد حمد الله الواجب والصلاة على جميع رسله وأنبأه فان الغرض في هذا القول ان بين مراتب
 الا تأويل المشتقة في كتاب التباين في التصديق والافتقار وقصورا أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان
 (قال أبراهيم) حاك كالأدلة الفلاسفة في قدم العالم ولتقتصر من أدلتهم في هذا الفن على ما له موقع في
 النفس قالوا هذا الفن لمن الأدلة ثلاثة (الدليل الأول) قولهم يستحيل صدور حادث من قديم
 مطلق لا للفرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مطلقا صدر فاعلم بصدوره لم يكن له وجود من جم
 وجود العالم يمكن عنه لمكانا صرفا فلما حدث لم يخل ان يتجدد من جم أولا يتجدد فان لم يصدر من جم
 العالم على الامكان الصرف كما كان قبل ذلك وان يتجدد من جم انتقل الكلام الى ذلك المرحل من جم
 الآن ولم يرجع قبل فاما ان المراد اني غير نهاية او ينتهي الامر الى من جم لم ير مرحا (قلت) هذا القول
 هو قولهم على مراتب الحد بل وليس هو موصلا موصول البراهين لان مقتضاه هي عامة والعالم معرفة
 من المشتركة ومقتضيات البراهين هي من الأمور الجوهرية المناسبة وذلك ان اسم الممكن يقال
 بالاشتراك على الممكن الاكثر والممكن الأقل والممكن على التساوي وليس ظهور الحاجة تقيده الى
 المرحل على التساوي وذلك ان الممكن الاكثر قد يظن به ان يرجع من ذاته لا من مرجح خارج عنه
 بخلاف الممكن على التساوي والامكان انصافه ما هو في الفاعل وهو امكان الفعل ومنه ما هو في المفعول
 وهو امكان المفعول وليس ظهور الحاجة تقيده الى المرجح على التساوي وذلك ان الامكان الذي في المفعول
 مشهور وراجحه الى المرجح من خارج لانه طريق حاسف في الأمور الصناعية وكثير من الأمور الطبيعية
 وقد يلحق في مثل في الأمور الطبيعية لان أكثر الأمور الطبيعية تبدأ بفرضها وانما تلك نظن في كثير
 منها ان الحرك هو المحرك وأنه ليس معروفا بشيء ان كل محرك فله محرك وأنه ليس ههنا شيء يحرك

ذاته

هذه بان الفاعل من حيث انه فاعل قد يكون مستقلا موصوفا بالمفعول ودون القابل اذ لا يتصور رسله

وايجابه من حيث انه قابل في شيء ضروري واحتياج المفعول لامكانه الى الفاعل فافعال وحدهم واجب في الجملة والقابل لا واجب أصلا
 فلو جمعنا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وأنه محال ونحن نقول قد الحيلة قد يراد به بيان
 الإطلاق كما قولنا الانسان من حيث هو انسان والوجوب من حيث هو وجود أي نفيس مفهوم الايمان يتفيس مفهوم المرحل وجود من

غير اعتبار أمر آخر معها وقد رايه التقيد كما في قولنا التابغ من حيث هو تابع لا يوجد بدون المتبوع أي التابع مقيد بصفة التبعية
لا يوجد بدون المتبوع وقد رايه التعليل كما في قولنا النار من حيث انها حارة تسخن الماء أي حراوتها على تسخين فتولم القابل من
حيث الله قابل لا يمكن أن يكون مستقلا وسالقبوله لاشقة في انه لا رايه المعنى الأول لعدم مناسبة لافعال ليس النزاع في ان نفس
مفهوم القابل يمكن أن يكون موجب المقبول أو لا يمكن ما ما أن رايه المعنى الثاني أو الثالث ٣ فان أراد الثاني أعني التقيد

يكون معنى الكلام ان
ذات القابل مقيد بصفة
القابلية بمعنى ان يكون
موجبا مقبولة وهو في
محال المنع الا ان صانف
البيه التخرج عن القابلية
وقال ذات القابل مقيدا
بصفة القابلية والتخرج
عن القابلية لا يمكن ان
يكون موجب المقبول
فتكون المقدمة المذكورة
صححة لكن اللازم منها
منافاة التخرج عن القابلية
للقابلية ولا نزاع فيه وانما
النزاع في المنافاة بسبب
القابلية والقابلية وان
أراد المعنى الثالث فان
اعتبر التعليل أولا ثم
السبب المستفاد من عدم
الامكان على معنى ان صفة
القابلية لا تكون سببا
لامكان وجوب المقبول
في القابل فسلم ولا عذر
فيه وانما التخرج لو كانت
القابلية سببا لعدم امکان
وجوب المقبول في القابل
اذ يستلزم تناقض المنافاة بين
القابلية والقابلية للتنازع
بين لازمهما فيلزم امتناع
اجتماعهما في محل واحد من
جهة واحدة وان اعتبر
السبب أولا ثم التعليل على

ذاته فان هذا كله يحتاج الى بيان ولذلك لمخص عنه القدماء اما الامكان الذي في الفاعل فقد بطل في كثير
منه انه لا يحتاج في ترووجه الى الفعل الى المخرج من خارج لان انتقال الفاعل من أن لا يفعل الى أن
يفعل قد بطل بكثير منه انه ليس نفسا يحتاج الى مغير ومثل انتقال المهندس من أن لا يهندس
وانتقال المعلم من أن لا يعلم والتغير ايضا الذي قاله انه يحتاج الى مغير منه ما هو في الجوهر ومنه ما هو في
الكيف ومنه ما هو في الكيفية ما هو في الآسن والقديم ايضا يقال على ما هو قديم بذاته وقدم بشره
عند كثير من الناس والتغيرات بينهما ما يجوز تقديمه على القديم مثل جواز كون الارادة الحادثة على
القديم عند الكرامية وجواز الكون والفساد على المادة الاولى عند القدماء وهي قد عرفت وكذلك
المعقولات هي العقل الذي بالقوة وهو قديم عند أكثرهم ومنها ما لا يجوز وخاصة عند بعض القدماء
دون بعض وكذلك الفاعل ايضا منه ما يفعله بآرادة ومنه ما يفعله بطبيعة وليس الا ترى كيفية صدور
الفعل الممكن الصدور منهما واحدا أعني في الحاجة الى المخرج وهل هذا لتسعة في الفاعل حاضرة
أو يؤذي البرهان الى ما في لاشية الفاعل بالطبيعة ولا الذي بالارادة الذي في الشاهد منه كاهامي
مسائل كثيرة عظيمة تحتاج كل واحدة منها الى بيان تفرد بالخصص عنها عما قاله القدماء فيها وأخذ
المسئلة الواحدة بدلا للمسائل الكثيرة هو موضع مشهور من مواضع السفطاشين السبعة والنقط في
واحد من هذه المبادئ هو سبب انقطاع عظيم في اجراء الفحص عن الموجودات (قال أريستو) الاعراض
من وجوب أحد هذان قال لم تشكر من على من يقول ان العالم حدث بآرادة قديمة فتمت وجوبه في
الوقت الذي وجد فيه وان يستمر دعمه الى القابلية التي استمر اليها وان يتبدل الوجود من حيث بدأ وان
المستقبل لهذا الاعتقاد وما لم يزل له (قلت) هذا قول سفطاشي وذلك انه لما لم يكن ان يقول بجواز تراخي
فعل المفعول عن فعل الفاعل له وعزمه على الفعل اذا كان فاعلا مختارا قال يجوز تراخيه عن ارادة
الفاعل وتراخي المفعول عن ارادة الفاعل جائز وأما تراخيه عن فعل الفاعل له فغير جائز وكذلك تراخي
الفعل عن العزم على الفعل في الفاعل المراد بالاشياء في بسمه وانما كان يجب ان يلقاه ما أحذر من
اما بان فعل الفاعل ليس وجوب في الفاعل فغير اعياب أن يكون له مغير من خارج أو وان من التغيرات
ما يكون من ذات المتغير من غير حاجة الى مغير بل بغيره من ان التغيرات ما يجوز ان يلحق القديم من
غير مغير (وقد) ان الذي يستلزمه للتصور ههنا هو شيان أحدهما أن فعل الفاعل بالزمن والتغير وان
كل تغير فيه مغير والاصل الثاني ان القديم لا يتغير بغيره من غير وجوب التغير وهذا كله غير البيان
والذي لا يخفى الاشرع بغيره هو انزل فاعل أول أو انزل فاعل له أول لانه لا يمكنهم أن ينعوا أن حاله
الفاعل من المفعول المحدث تكون في وقت الفعل هي سببا حالته في وقت عدم الفعل هناك ولا يمكن
حاله متغيرة أو يستدل على ذلك ضرورة ما في الفاعل أو في المفعول أو في كليهما وان كان ذلك كذلك
فذلك الخال المتحد اذا وجدنا لكل حال متحدة فاعلا فلا بد ان يكون الفاعل لما ما فاعل آخر فلا
يكون ذلك الفاعل هو الأول ولا يكون كذا في بطل نفسه بل بغيره وما ان يكون الفاعل لذلك الخال
التي هي شرط في فعله هو نفسه فلا يكون ذلك الفعل الذي فرض صادر عنه وأبلا يكون فعله لذلك

معنى أن صفة القابلية سبب لعدم امکان وجوب المقبول في القابل فلا تسلم ذلك غاية الامر انها ليست سببا لامكان وجوب المقبول في
القابل ولا يلزم من عدم سببيتها لامكان وجوب المقبول ان تكون سببا لعدم امکانه حتى تلزم المنافاة بين الازمين فتعجز اجتماعهما
بسبب امتناع اجتماع لازمهما فتعولم الفعل وعدمه وجب في الجملة والقبول وحده ليس بوجوب إعلان ارادته كما هو انظاره ان
القبول ليس سببا للوجوب فلا يلزم ثبوت امتناع الوجوب فلا يصح ترتيب قوله ولو اجتمع في شي واحد من جهة واحدة لم امکان الوجوب

وامتناعه من تلك الجهة وإن أريد به أن القبول يجب لامتناع الوجوب فهو مبرور (فإن قلت) يجب أن القبول ليس سببا لامتناع الوجوب لكنه إذا لم يكن سببا للوجوب والقفل سبب للوجوب فلا يحتاج في ذات واحدة من جهة واحدة لزوم أن تكون الذات الواحدة من جهة واحدة سببا للوجوب وغير سبب للوجوب لاشك في استحالة (قلت) القفل والقبول إنما يحصلان على تلك الذات بالاشتقاق بالباطنية ولا يلزم كون المفهومين المختلفين مجموعين عليهما بالطاعة بحملها على تلك الذات بالباطنية حتى يلزم صدق قولنا الذات موجب في الجهة والذات ليس موجب أصلا فيلزم التناقض (وقولنا) الذات باعتبار قابليته غيره موجب مجردة وليس المقصد الآن القبول غيره موجب أي ليس متنا قسما بل والله الوفي للصدق والمهادي السبل الرشاد (ثم) أن نترنا عن هذا المقام نقول لم نأر يدان القابل لا يكون غايلا أصلا فالدليل على تقدير تمامه لا يساعده وإن أريد أن الشيء الواحد لا يكون قابلا لشيء فإحاله من جهة واحدة فلي تقدير تسليمه لا ينسجم ولا يضرب لأن المبدأ الأول في جهات واعتبارات كما تحققت من قبل فيجوز أن يكون قابلا لصفاته باعتبار ذاته وناعا لها باعتبار جهات اعتبارية فلا يثبت في الصفات الحقيقية عنه تعالى وهو المقصود من هذه المسئلة وقد يجاب عن الدليل المذكور بأصله لم يجوز أن يكون ما يحال له العالمية نوعين مختلفين يكون نسبة الفاعل إلى

الحال التي هي شرط في المفعول قبل فعله المفعول بهذا الازم كما ترى ضرورة الآن يجوز أن يكون من الأحوال المختلفة في الفاعلين ما يحتاج إلى تحديث وهذا سبب الأهل من يجوز أن ههنا أشياء تحدث من تلكها هو قول الأوائل من القدماء الذين أنكروا الفاعل وهو قول بين سقوطه بنسبه وفي هذا الاعتراض من الاختلال أن قولنا الإرادة أزلية وإرادته حادثة مقولة بأشترك الاسم بل متعذدة فإن الإرادة التي في الشاهد هي قوة فيها إمكان فعل أحد المتقابلين على السواء وإمكان قهرهما لمرادين على السواء بعد فوات الإرادة هي شوق الفاعل إلى الفعل إذا فعله كتب الشوق وحصل المراد وهذا الشوق والقول هو متعلقان بالمتقابلين على السواء إذا قلنا أنها شر بأحد المتقابلين فيه أزل ارتفع حد الإرادة بقول طبعهما في الوجب وإذا قيل إرادة أزلية لم ترتفع الإرادة بمحضه والمراد إذا كانت لأولها لم يبعد منها وقت من وقت حصول المراد إلا أن نقول له أنه يؤدي إلى حصوله فيكون المراد في القوة ليست هي الإرادة بقول الطبيعة ولكن مهابها التي إرادة كما أدى إبرهات إلى أشياء هي متوسطة بين أشياء ظن في بادئ الرأي أنها متعاقبة وليست متعاقبة مثل قولنا هو جود ولا دخل العالم ولا خارجة (قال أبو حامد) يجيب عن الفلاسفة فإن قيل هذا محال بين الأحالة لأن له أدم هو جوب سببا وكما يستعمل حادث بغير سبب وهو جوب يستعمل أيضا وجوده موجب قد عت شرطا لغيره وأصابعه وأركانها حتى لم يبق شيء منها منظر البقية ثم يتأخر عنه الموجب بل وجوده موجب منذ تحقق الموجب بتمام شروطه ضروري وتأخره محال حسب استحالة وجوده لحادث الموجب بل لا موجب فقبل وجوده العالم كان المراد هو جود أو الإرادة موجودة ونسبتها إلى المراد هو جودته لم يحدس بل لا إرادة ولا محدودات الإرادة نسبة لم تكن قبل فأن كل ذلك تعرف كيف تحدد المراد وما المانع من التحديد ذلك وحال التحديد لم يمتنع من حال عدم التحديد في شيء من الأشياء ولا في أمر من الأمور ولا في حال من الأحوال ولا في نسق من النسب بل الأمور كما كانت يصح أن يكون وحد المراد بقيت يصح أن كانت فوجد المراد ما هذا إلا غاية الأحالة (قلت) وهذا بين غاية أنه إن الاعتد من ينكر إحدى المقدمات التي وضعا قبل لكن أوجها منتقل من هذا البيان إلى مثال وضى بشوش به هذا الجواب عن الفلاسفة وهذا هو قوله (قال أبو حامد رضي الله عنه) وأيسر استعمال هذا الجنس في الموجب والموجب الضروري الذي يلحقه المرفق والوضي فان الرجل لو لفظ بطلاق زوجته ولم يحصل البينونة في الحال لم يتصور أن يحصل بعده لأنه جعل اللفظ له ليم كزوج أو وضع أو الاصطلاح فلم يقل تأخر المفعول إلا أن به في الإطلاق بجمعيه القيد ودخوله في اللفظ لا يقع في الحال لو كان يقع عند جمعيه القيد وعند دخول الفاعل في جمعه عليه بالإضافة إلى شيء منتظر فلما لم يكن حاضرا في الوقت وهو القيد ودخوله في الفاعل حصول الموجب على حضوره ليس محاضرا فحصل الموجب الأوفد تجدد أمره ودخوله وحضور القيد حتى أنه لو أدر مراد من يؤخر الموجب عن اللفظ غير منوط بحصوله ليس يحصل لم يقل مع أنه الواضح بذاته المتأخر في تفصيل الوضع فاذ لم يكن وضع هذا مفعولا لم يبقه فكيف تفعله في الإجابات الذاتية العقلية الضرورية وأما في العادات فما يحصل بقصد التأخر عن قصد مع وجود القصد إليه إلا ما كان تحقق القصد والقدر وارتفعت الموانع لم يقل تأخر القصد إليه وإنما يصور ذلك

المفعول في أحد النوعين بالوجوب وفي الآخر بالامكان الخاص فلا يكون نسبة الفاعل إلى المفعول في هذا النوع من العالمية للوجوب فلتاعت أن يكون الفاعل بهذا النوع من العالمية كالافلاتم الدعوى الكلية وهو مردود به لاشك في أن كل فاعل نظر إلى العالمية المشتركة بين الفاعلين يمكن أن تكون نسبة الفاعل إلى المفعول بالوجوب على معنى أن العالمية المشتركة لا تنع من كون الفاعل موجبا لمفعوله ولأن عدم كونه موجبا لمفعوله فالتحذير باقي بينه اللهم إلا أن يقال إن

ف
المفعول في أحد النوعين بالوجوب وفي الآخر بالامكان الخاص فلا يكون نسبة الفاعل إلى المفعول في هذا النوع من العالمية للوجوب فلتاعت أن يكون الفاعل بهذا النوع من العالمية كالافلاتم الدعوى الكلية وهو مردود به لاشك في أن كل فاعل نظر إلى العالمية المشتركة بين الفاعلين يمكن أن تكون نسبة الفاعل إلى المفعول بالوجوب على معنى أن العالمية المشتركة لا تنع من كون الفاعل موجبا لمفعوله ولأن عدم كونه موجبا لمفعوله فالتحذير باقي بينه اللهم إلا أن يقال إن

إن اشتراك الفاعلية بين الفاعلين اشتراك لفظي لا معنوي وليس بينهما أفرد مشترك تكون نسبة الفاعل إلى المفعول بإمكان الوجود
نظرا إلى ذلك ولا يخفى بعده وقد بينك هذا المعنى بوجه آخر وهو أن القبول والفضل أثران فلا يصدران عن مؤثر واحد من جهة
واحدة للمرء ويجب بالإنسان أن القبول أثر ولو لم فلا ينسب إلى الواحد ولا يصدر عنه إلا الواحد وما تسكوا به عليه فقد عرفت حاله والله
أعلم (الفصل التاسع في إبطال قولهم في نفي الصفات) ذهب الفلاسفة إلى أن المبدأ • الأول ليس له صفات زائدة على

ذاته بل هي عين ذاته
لا على معنى أن هناك ذاتا
وله صفة وهما متحدان
حقيقة كما يخيل في بادئ
النظر من ظاهر الكلام
فانه ظاهر العلات لا يذهب
إليه عاقل ذلك واحد
من الصفة والموصوف
يشهد بخلافه لصاحبه بل
هي معنى أن ذاته تعالى
يقرب عليه ما يرتب على
ذاته وصفة معا مثلا
ذاتك غير حكاية في
انكشاف الأشياء لك بل
تحتاج إليه في صفة العلم
الذي يقربك عن خلاف
ذاته تعالى فانه لا يحتاج في
انكشاف الأشياء وله ورها
عليه الصفة تقرب به بل
المفهومات منكشفة له
لاجل ذاته فذاته بهذا
الاعتبار حقيقة العلم
وكذا الحال في سائر صفاته
ومرجه لذا حقق إلى نفي
الصفات مع حصول
تأثيرها ونحوها ووجهنا
يندفع ما ذكره الامام
الغزالي من أن العلم صفة
وعرض يستدعي موضوعا
ناقول بان المبدأ الأول
في ذاته علم والحال أنه قائم
بنفسه كالقول بان كلام من

في العلم لأن العلم غير كاف في وجود الفعل بل العلم على الكفاية لا يقع الكفاية مالم يتجدد قصد هو
انتماء في الإنسان بتجدد حال الفعل فان كانت الإرادة القديمة في حكم قصد نال الفعل فلا يتصور
تأخر المقصود إلا بالعلم ولا يتصور تقدم المقصود إلا بعقل قصد في اليوم إلى قيام في القدر الباطن
المرزوم كانت الإرادة القديمة في حكم عز منافق ذلك كافيا في وقوع المرزوم عليه بل لا بد من تجديد
انتماء قصد في إيجاد وهو قول بالتشريح يفي عين الأشكال في أن ذلك الانتماء أو المقصود أو
الزيادة أو ما شئت أن تسميه لم يحدث الآن لم يحدث قبل فاما أن يبقى حادنا بلا بد أو يتسلسل إلى
غيره ما يوجب رجوع حاصل الكلام إلى أنه وجد الموجب بتمام شرطه ولم يبق أمر متظر ومع ذلك
يتأخر الموجب ولو جدد في مدة لا يرتقي الوهم إلى أوها بل آلاف سنين لا ينقص شي منها ثم انقلب
الموجب وجودا منتقيا وقع من غير أنه بدو شرط تحقق وهذا محال (قلت) هذا المثال الوضحي
من الإطلاق أو هو ما تدرك به صفة الفلاسفة وهو وهما إلا أن الأشعة لها أن تقول أنه كان آخر وقوع
السطح في القاطن إلى وقت حصول الشرط من دخول الدار أو غير ذلك كذلك تأخر وقوع العلم من
إيجاد الدار يرى سببه إياه إلى وقت حصول الشرط الذي تعاقب به وهو الوقت الذي قصد به وجوده
لكن ليس الأمر في الوضعيات كالأمر في العقلات ومن شبه هذا الوضحي بالعلم من أهل الظاهر قال
لا يزعم هذا الإطلاق ولا يقع عند حصول الشرط المتأخر من تطلق المطلق لانه يكون طلاقا وقع من غير
أن يترقب به فعل المطلق وانسبة المفعول من المطلق في ذلك المفهوم إلى الموضوع المصطلح عليه (ثم
قال أبو حامد) مجيبا عن الأشعة والجواب أن يقال استعماله أراد قد عرفت متعاقبة ما حدثت في أي شيء
كان تعرفه بضرورة العقل أو نظره وعلى اشتكم في المنطق أن تعرفون الأتيقن بين هذين الخبرين بعد
أوسط أو من غير حد أو وسط فان ادعيت حد أو وسط وهو الطريق الثاني فلا بد من إظهاره وان ادعيت
مصرفه كضرورة كيف يشترك في معرفته مما تفوقه والفرقة المتقدمة فلو دل العلم بالارادة قد عرفت
لا يصحها بالبدو لا بصحها عدد ولا شبهة في أنهم لا يكبرون العلم قول عندنا مع المعرفة لا بد من إقامة
برهان على شرط المنطق يدل على استعمال ذلك فلا ينسب في جميع ما ذكره إلا الامتناع عاد الجرد والتمثيل
بغيره أو أراد تناو هو ما فلا تضاهي الإرادة القديمة المقصود الحادثة وأما الاستبعاد المجرى فلا يكفي من
غيره برهان (قلت) هذا القول هو من الأقوال الركيكة الاتقان وذلك أن حمله هو أنه إذا أدى مدح أن
وجوده على جميع شروطه لا يمكن أن يتأخر عنه مفعول فلا تخلفان بدعي معرفة ذلك ما يقاس وأما
أنه من المعارف الأولى فان أدى ذلك بقياس وجب عليه أن يأتيه ولا يقاس هناك وان أدى من ذلك
مدركا بغيره أو ليتوجب أن يعرف به جميع الناس خصوصهم وغيرهم وهذا ليس بصحيح لانه ليس من
شرط المعروف بنفسه أن يعرف به جميع الناس لأن ذلك ليس أكثر من كونه مشهورا كما كانه
بالرغم كما كان مشهورا أن يكون معروفا بنفسه (ثم قال) لا يجيب عن الأشعة فانه قيل) نحن بضرورة
العقل نعلم أنه لا يتصور موجب بتمام شروطه من غير موجب ونحو ذلك محارة لضرورة العلم
(قدا) وما انفصل بينكم وبين خصوصكم إذا قالوا لكم بالضرورة تعلم أحالة قول من يقول إن ذاتا
واحدة عالمة بجميع الكائنات من غير أن يوجد ذلك كثر في ذاته ومن غير أن يكون العلم زائدا على

السواد والبياض قائم بنفسه وبالطريق الذي يعلم استعماله قيام صفات الأجسام بنفسه بدون الأجسام بل صفات الأجسام من العلم
والقدرة وغيرهما لا تقوم بانفسها بل باقتحام بالذات فاذن قيل لو لم يكن المبدأ الأول القيام بنفسه وروى إلى حقائق الأعراض
والصفات التي لا تقوم بانفسها ثم الحكم كما استدلالهم مطلوبهم هذا بان الأول تعالى لو كان صفة زائدة على ذاته قائمة به لكانت
بذلك الصفة بمكة لا احتياجها إلى معرفة فاحتاجنا إلى علمها لا يمكنه لثلاثة لانه لا يتخلو من أن يكون ذاتا للمبدأ الأول أو غيره فان

كان الأول لم كون الشيء الواحد من جميع الوجوه قابلا لصفة واحدة لما لو انه محال وان كان غيره لزوم استحياج الواجب في صفته الى غيره وهو ايضا محال والبرهان ناخذ ان ذات المبدأ الأول له لما لو ان كان لشيء من جميع الوجوه قابلا لصفة واحدة فما لا يلزم ذلك لو كان للبداء الأول واحد من جميع الوجوه وهو مجموع فانك قد عرفت سابقا انه فكره بحسب جذبات اعتبارية ولو سلم فلا يلزم استحياج كون الشيء ٦ الواحد من جميع الوجوه قابلا لصفة واحدة لما لو انه مستدلوا به فقد عرفت صفته (ويمكن)

الذات من غير ان يتعدد العلم بتعدد المعلومات وهذا مذهبكم في حق الله تعالى وهو بالنسبة اليها والى عداومتها في غاية الاحالة ولكن يقولون ليقاس العلم القديم بالمحدث وطائفة منكم استشعروا احالة هذا فقالوا ان الله تعالى لا يعلم الانفس فهو الماتل وهو المعقول وهو العقل والكل واحد (نان) قال قائل اتحاد العقل والماتل والمقول معلوم الاستحالة بالضرورة اذ تقدير صانع العالم لا يعلم صنعه محال بالضرورة وتواقديم اذ لا يعلم الانفس تعالى عن قولهم وعن قول جميع الرافضين علو كبير الم يكن يعلم صنعه البتة بل لا يتجاوز الزاومات هذه المسائل (قلت) حاصل هذا القول انهم لم يدعوا تقوير خلاف ما انهم رأوا من ضرورة امتناع تراخي مفعول الفاعل عن فعله بحسب اتوا بغير قياس ادهم اليه بل ادهم واذك من قبل البرهان الذي ادى الى حدوث العالم كما يدعي الفلاسفة والضرورية المعروفة في تعدد العلم والمعلوم الى اتحادهما في حق الباري سبحانه الامن قبل برهان زعموا انه ادهم الى ذلك في حق القديم واكثر من ذلك من ادهم من الفلاسفة والضرورية فان الصانع لا يصر ولا يد مصنعه اذ قال في الله سبحانه انه لا يصر الا ذاته وهذا القول اذ قول هو من جنس مقابلة الفلاسفة بالفساد وذلك ان كل ما كان معروفا عننا بيقينا او عما في جميع الموجودات فلا بد برهان يناقضه وكل ما وجد برهان يناقضه فاما كان مقلون بانه تعين لانه كان في الحقيقة فلذلك ان كان من المعروف بنفسه البقيني بتعدد العلم بالمعلوم في الشاهد والناظر فمن تقطع انه لا برهان عند الفلاسفة في اتحادهما في حق الباري تعالى واما ان كان القول بتعدد العلم بالمعلوم فلما يمكن ان يكون هذا الفلاسفة برهان وكذلك اذ كان من المعروف بنفسه انه لا يتأخر مفعول الفاعل عن فعله وبديريه او بالضرورة من قبل ان عندهم في ذلك برهاننا ونحن نعلم على القطع انه ليس عندهم في ذلك برهان وهذا او امثاله اذا وقع فيه الاختلاف فافرجع الاربعة الى اعتبارها بالقطعة القائمة التي لم تتشأ على رأي ولا هو اذا سددت بالامارات والشر وطائفة التي فرقت بين اليقين والظنون في كتاب المنطق كما انه اذا تنازع اثنتان في قولهما فقال أحد هما موزون وقال الآخر ليس بموزون لم يرجع الحكم في الا الى القطعة التي سلمت على قولك الموزون عن غير الموزون والى علم المعروف وكان من يدرك الوزن لا يتجسد باذنه عند ادراكه من ينكره وكذلك الامر فيهما هو يقين عند المرء لا يخجل به عند انكاره من ينكره وهذه الاقوال كلها في غاية الوهي والضعف وقد كان يجب عليه ان لا يشعركم بهذه الاقوال بل ان كان قصده فيه انتفاع بالخواص ولما كانت الاقوال التي اقي بها في هذه المسئلة احدثت غرضه من المسئلة قال في آخر هذا قبل بل لا تتجاوز الزاومات هذه المسئلة (فنفقوا) لهم ينكر وعلى خصوصه اذ قالوا تقدم العالم محال لانه يؤدي الى اثباته واثبات الفلك لانها لا ادها دها ولا حصر لها جامع انما سادس ما ورجا ونصفا الى قوله فيلزمكم القول بانه ليس بشيء ولا وتر كما ينصفه بطريقه ايهامه ارضه سفيطانية فان حاصلها هو انه كما تكهنه من عن تقصص دليلنا في ان العالم محدث هو انه لو كان غير محدث لكانت دورات لا شعور ولا وتر كذلك تكهنه من عن تقصص قولكم انه اذا كان فاعل لم ير مستوفيا شرطا لفعل انه لا يتأخر عنه مفعوله وهذا القول فاعته هو اثبات الشك وتقريره وهو من اغراض السفيطائيين (وانت) يا هذا الناظر في هذا الكتاب فقد سمعت الاقوال التي قالها الفلاسفة في اثبات ان

ان يقال ايضا هل طريق الصحت دون التحقيق عليها غير المبدأ الاول مما هو معلول له واستحاجة احتياج الواجب في صفته الى غيره ممنوعة فان الدليل مقام الاصل وجوده موجود مستغن في ذاته وجوده عن ذاته غيره واما استغناؤه وعدم احتياجه في صفاته الى شيء آخر انما يدل عليه جملة (نان قلت) مسفته صفته كمال فلو احتاج في صفاته الى غيره لم يستتاده صفة النكاح من غيره (قلت) ما ذكره عن الدهوي معارضها بمعارض أخرى وما الدليل عليها انهم لو احتاج ذاته في وجوده الى تلك الصفات لزمن استنادها الى غيرها احتياج الذات في وجوده الى غيره فلا يكون واجبا لممكن احتياج الذات في وجوده الى غيره من تلك الصفات مجموع وقد يستدل على علم امتناع كون صفاته تعالى زائدة عليه قائمه به لانه لو كانت صفاته زائدة على ذاته لكان محتاجا الى تلك الصفات فلا يكون غنيا مطلقا اذ ان الشيء المطلق هو

ما لا يحتاج الى غيره ذاته (وجوابه) ان قال ان اربابا احتياج الى تلك الصفات الاحتياج الالزام فان الدليل مادل الوجوده اليها فزومه مجموع وان اربابا انكشاف الاشياء امثاله فالزوم مسدود ولكن لا يلزم استحالة الالزام فان الدليل مادل الوجوده الى وجوده موجود يكون في وجوده مستغنيا عن جميع ماسواها ما احتياجه في انكشاف الاشياء غيره عما لا يتوقف الوجود عليه الى صفات قائمة فلم يتم جهة على امتناعه (قال الامام القرطبي) ان لهم مسلكين في امتناع كون صفاته زائدة عليه (احدهما)

انه اذا كانت الصفة ذاتية على ذاته ما ان يستحق كل منهما ان الآخر في وجوده أو يفترق كل منهما الى الآخر أو يحتاج أحدهما الى الآخر دون العكس (والأول) يستلزم تعدد الواجب وهو محال (والثاني) أن لا يكون الشيء متما وباجا وهو خلاف الفرض (والثالث) أن يكون أحدهما وهو يحتاج الى الآخر مطلقا فلا يكون واجب الوجود بل الواجب هو الآخر فقط ومهما كان معلولا لا يفترق الى سبب فيؤدي الى أن يرتبط ذات الواجب الوجود بسبب وهو أيضا محال (وثانيهما) ٧ انه لو كان له صفة زائدة على ذاته تكون تلك

الصفة تابعة لذات وكان الذات متباعدة فكانت مصلوبة فلا يكون واجب الوجود قال وهذا المسلك هو الأول بينه مع تفسير همارته (وأجاب) عن المسلك الأول بوجهين (أحدهما) على طريق البحث دون التحقيق (والآخر على طريق التحقيق) محصول الأول هو أنكم أنطأتم القسم الأول أعني استثناء كل من الموصوف والصفة عن الآخر بلزم التعدد في الواجب وقد بينا انه لا رهان لكم على امتناع تعدده على أن مسئلة امتناع تعدد الواجب لا تتم الا بالانعاض في نفي الكثرة بحسب الذات والصفة وبحسب الاجزاء فثبتت في الكثرة بحسب الذات والصفة بامتناع تعدد الواجب دور ومحصول الثاني هو أننا اغترنا الذات في قوامه غير محتاجة الى صفة والصفة محتاجة الى الموصوف قولكم فلا تكون واجبة الوجود (قلنا) ان أردتم بواجب الوجود ما يحتاج الى حلة

الما لم يقدم في هذا الدليل والا كما بل اني كانت الاشعرية في مناقضة ذلك مانع أدلة الاشعرية في ذلك واصحح الاول بل اني كانت الفلاسفة في مناقضة أدلة الاشعرية بقا صفة هذا الزجل (قال أبو حامد) فنقول بتمشكرون على خصوصكم اذ قالوا قدم المسموع الى الاله يزوي الى اثبات دورات الفلك لانها لا تعدد اها ولا حصر لاحادها مع ان لها سدا ورواها وصفافان ذلك الشمس يدور في سنة وثلاثين زحل في ثلاثين سنة فتكون دورة زحل ثلاث عشرة دورة الشمس ودورة المشتري نصف سنة ودورة المريخ مائة بدوري اني عشر سنة ثم انه كالانه لا يدور دورات زحل لانها لا يدور دورات الشمس مع انه ثلاث عشرة بل لانها لا يدور دورات الثوابت الذي يدور في سنة وثلاثين الف سنة مرة واحدة مكانه لانها لا تدور دورات المشتري التي لا تدور في اليوم والبلية مرة (قلنا قال قائل) هذا ما يبعد استحالة ضرورة فمما اذا تنصصون عن قوله بل لو قال قائل اعداد هذه الدورات شفع أو وزرأ وشفع وزرأ جعما أو لا شفع ولا وزر فان قلتم شفع وزرأ جعما أو لا شفع ولا وزرأ لم يطلنا ضرورة وان قلتم شفع فالشفع يصير وزرأ واحدا فكيف اهور زمانا لانه له واحد وان قلتم شفع وزرأ يصير بواحد شفعا فكيف اهور ذلك الواحد الذي يصير به شفعا فليذكر القول بانه ليس بشفع ولا وزرأ (قلت) حاصل هذا القول انه اذا وقعت حركات ذواتا أو دار بين طرف زمان واحد ثم قدم حصر ومن كل واحد منهما بين طرف زمان واحد فان نسبة الجزء من الجزء هي نسبة الكل من الكل من الكل من الكل ان ذلك ان كانت دورة زحل في المدة من الزمان التي تسمى ثلاثين سنة ثلاث عشرة دورات الشمس في تلك المدة فانه اذا وقعت جله دورات الشمس في جله دورات زحل فموقعت في زمان واحد بدوته لزوم لادان تكون نسبة جميع ادوار الحركة من جميع ادوار الحركة الاولى هي نسبة الجزء من الجزء وأما اذا لم يكن بين الحركتين الكليتين نسبة تكون كل واحد منهما ما القوة أي لا ممدد لها ولا نهاية وكانت هناك نسبة بين اجزاء اكون كل واحد منهما ما الفضل وليس يلزم أن يتبع نسبة الكل الى الكل نسبة الجزء الى الجزء كما وضع القوم فعدلهم لانه لا نسبة توجد بين عظيمين أو قديرين كل واحد منهما ما الفرض لانها له ما القداما كما كانوا يفرضون مثلا جلة حركة الشمس لا ممدد لها ولا نهاية لها وكذلك حركة زحل لم يكن بينهما نسبة أصلا فلزم من ذلك أن تكون الجملتان متناهيتين كالزم في الجزيئين من الجلة وهذا بين بنفسه فها القول بوجه انه اذا كانت نسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة الاقل وهذا انما يلزم اذا كانت الجملتان متناهيتين وأما اذا لم تكن هناك نهاية فلا كثرة هناك ولا قوة وان اذ اوضح ان هناك نسبة هي نسبة الكثرة الى القلة فوهم انه يلزم من ذلك محال آخر وهو ان يكون زمانا لانه له أعظم من زمانا لانه له وهذا افاهو محال اذا اخفيا سن غير متناهيتين بالفضل لا حينئذ وجد النسبة بينهما وأما اذا اخفيا القوت ليس هناك نسبة فهذا هو الجواب في هذه المسئلة لا ما اجاب به أبو حامد من الفلاسفة فوجها بصل جميع الحركات الواردة لهم في هذا الباب واعتبرها كلها كاهو ما جرت به عادتهم ان يقولوا انه اذا كانت الحركات الواردة في الزمان الماضي حركات لانها لم تفسد ووجدتها حركته في الزمان الحاضر المشار اليه الا وقد انقضت قبلها حركات لانها لم تفسد وهذا صحيح ومعترف به عند الفلاسفة ان حصة الحركة المتقدمة مشروط في وجودها المتأخرة وذلك انه متى لم ينزل من قبل واحد منها لم ينزل من قبلها اباب لانها لم تفسد لم يجرأ احدها من الحكماء وجود أسباب

فاعلة فلا نسلم ان الصفة تحتاج الى الموصوف لم أن لا تكون واجبة الوجود فلم يجوز أن يقال كان ذات الواجب قديم لا ما له له كذلك صفة قد يتصور لا ما له وان اردتم بواجب الوجود أن لا يكون محتاجا في وجوده الى قابل سلم ان الصفة لا تكون واجبة الوجود على هذا المعنى ولكنها قد تقع لا ما له بل لا يلزم ارتباط واجب الوجود بسبب فالحيل لا تقبل الدليل بل بدل الاعلى قطع التيسيل في المثل الفاعلية وقطع التيسيل بمحل يقال له صفة لا تفاعل له ولا لصفة فانه هو محل لصفاته وليس له محل قابل

المباهة فلو كان مشتركا بين اثنين انما ارتباطا بين فليزمر ككل منهما محله الاشتراك وما به الامتياز وهو محال في التوحيد على نفي الكثرة بحسب الاجزاء لا الكثرة بحسب الذات والصفة فتوقف نفي الكثرة بحسب الذات والصفة على مسئلة التوحيد التي تتوقف على نفي الكثرة بحسب الاجزاء لا بدوا راصلا لهم الا ان رادنا ان كسب في دليل التوحيد مجرد الكثرة سواء كان بحسب الاجزاء او باعتبار الذات والصفة من غير بناء على الدليل على كون الوجوب نفس المباهة وذلك لا يلائم ٩ كلام الحكيم في كتبهم ولا كلام

النقله منهم واما جوابه
الخصيقي فيناه على ان علة
الحاجة الى المؤثر الحدوث
لا الامكان على ما هو رأي
فدعا المتكلمين فالقدم سواء
كان ذاتا او صفة لا يحتاج
الى مؤثر ولا يلحق عليه
بعدم إمكان أن الشيء اذا
كان محالاً في تأويل في
وجوده فهو من حيث هو
لا يستعمل بوجوده فاذا
نظر الى ذاته من حيث هي
هي كان الوجود والعدم
بالنظر اليها متساويين
والاما كان أحد الطرفين
أولى به لذاته فان امتنع
الطرف الآخر بسبب تلك
الأولية الناشئة من ذاته
كان هذا الطرف الأولي
لذاته واجبا فيكون ذاته
من حيث هو مستقلا
في وجوده وليس كذلك
فان لم يمتنع الطرف الآخر
جاز وقوعه نظرا الى ذاته
بسيه فتوقف أولوية
الطرف الأول على انتفاء
سبب الطرف الآخر لان
أولوية أحدهما متنافية
لاولوية الآخر سواء تعدد
السبب أو اقل فلا تكون
تلك الأولوية الثانية
لطرف الأول فانتفاء

العدم موجودا باقيا أو ما اذا فرضنا عددا من الاعداد لمنا أن نعتقد أنه لا يتخلل من كونه شفا أو وزا
سواء قدرنا هاهنا موجودا أو معدوما فانه ان انعدم بعد الوجود لم تنعدم هذه القضية ولا تغيرت هذا امتنى
قوله وهذا القول انما يصدق فيما له مبدأ ونهاية خارج النفس أو في النفس أعني حكم العقل عليه
بالشع والوتر في حال عدمه وفي حال وجوده واما ما كان موجودا بالقوة أي ليس له مبدأ ولا نهاية فليس
يصدق عليه لأنه شع ولا نه وتروا أنه ابتداء لولائه انقضاء ولا داخل في الزمان الماضي ولا في المستقبل
لأن ما في القوة في حكم المدوم وهو الذي أراد الفلاسفة بقوله ان القدرات التي في الماضي والمستقبل
معدومة وفيه يحصل هذه المسئلة ان كل ما يتصف بكونه جلة محدود ذات مبدأ ونهاية فاما ان يتصف
بذلك من حيث انه مبدأ ونهاية خارج النفس واما ان يتصف بذلك من حيث هو في النفس لأشراج
النفس فاما ما كان منه كلا باله ول محدود في الماضي في النفس وشراج النفس فهو ضرورة اما زوج
واما فرد واما ما كان منها جلة غير محدود خارج النفس فانها لا تكون مع حدود الامن حيث هي في
النفس لان النفس لا تنصرف ما هو غير متناه في وجوده فتتصف أيضا من هذه الجهة بأنها زوج أو فرد
واما من حيث هي خارج النفس فليست متصفة لا بكونها زوجا ولا فردا كذلك ما كان منها في الماضي
ووضع الله القوة خارج النفس أي ليس له مبدأ أو ليس يتصف لا بكونه زوجا ولا فردا لأن الزوج
بالفعل أعني كونه ذاتا مبدأ ونهاية للامن حيث هي في النفس كالحال في الزمان والحركة الدور و
فواجب في طهاها لا يكون زوجا ولا فردا الا ان كانت من حيث هي في النفس والسبب في هذا التناط
أن الشيء اذا كان في النفس بصفة أو هو من حيث هو خارج النفس بتلك الصفة لم يكن شي مع واقع في
الماضي تصوري النفس الامتتناها بل ان كل واقع في الماضي ان هذا ما عاها خارج النفس ونا
كان ما وقع من ذلك في المستقبل تعين على الماها بغيره التصور بأن يتصور جزأ بعد جزأ من أقلاطون
والاشعرية انه يمكن أن تكون دورات الفلك في المستقبل لانها لها وهذا كله حك كخيالي لا رها في
ولذلك كان اضبط لاصله وأحفظ لوضعه من وضع ان العالم له مبدأ أن يصنع الله نهاية كما فعل كثير من
المتكلمين واما قول حامد بن محمد هذا على ان الله لا يتفصل على أصله كموجودات حاضره في
أحاد متناهية بالوصف ولا نهاية لها في نفس الأديمين المفارقة للأبدان بالموت فهي موجودات
لا توصف بالشع ولا بالترقيم تتكون من من يقول بالظلال هذا يعرف ضروره كما ذهبه بالظلال تعلق
الإرادة القديمة بالاحداث ضروره وهذا الرأي في النفس هو الذي اختار ما بين سبنا وله معذهب
ارسطو الذي أنه قول في غاية الركاكة رحاه انه لا ينبغي أن تتكرر وأقولنا فيما هو ضروري عندكم
انه غير ضروري اذ قد تصنعون أشياء ممكنة بدهي خصوصكم ان امتناعها معلوم بضروره العقل أي كما
تصنعون أشياء ممكنة ونصوصكم برون انها ممكنة كذلك تصنعون أنتم أشياء ضرورية ونصوصكم بدهي
انها ليست بضرورية وليس تقدرين في هذا كله ان توافي بعض بين الدعوتين وقد تبين في علم المنطق
أن مثل هذه معادة خطيئة ضعيفة أو سطحية وألجواب في هذا أن العالم الذي بدهي الله معلوم
بالضروره وهو في نفسه كذلك والذي تدعون أنتم ان اطلاعكم بضروره وليس كما تدعون وهذا
لا يسيل الى الفصل فيه الا بالزني كما لو ادعى انسان في قول الله موزون واذي آخره غير موزون

فانه بل مع انضمام عدم سبب الطرف الآخر والمفروض خلافه فاذا كان الطرفان
متساويين نظرا الى ذاته يكون محتاجا الى الفاعل فدهما أحد طرفيه على الآخر فان ضروره العقل حادثة بان ترجح أحد المتساويين
على الآخر يحتاج الى مرجح خارج من ذاته (فان قلت) اللزوم من تساوي الطرفين نظرا الى ذاته الاحتياج الى أمر به يرجح أحد
التساويين على الآخر ومن أين يلزم أن يكون ذلك المرجح ناهيا لا يجوز أن يكون ذلك المرجح شرطاً أو محلاً قابلاً (قلت) احتياج

أحدا متساويين في الوقوع إلى ناهل وقته ضروري حاصل في أولية العقول ثمانية أن يقال لا يجوز أن يكون الناهل ذاته والمر
الحارحي الذي هو القابل أو غير ضروري تأثير ذاته في وجوده من قايان مرتبة أو وجوده متعمد على مرتبة الإيجاد مطلقا سواء كان
إيجادا لنفسه أو لغيره لم يجوز أن يكون ذاته ماعلا ولا لتقدم عليه بالوجود في تقدم الشيء على نفسه ومن لم يقل به بل جواز أن تكون
الذات من حيث هي ماعلة لوجودها ١٠ يلزمه تجوز ذلك في جميع المكائيل لا يثبت حيث لا يكون الواجب تعالى ماعلا

لوجودات الأشياء اعتبارا من
هـ وأما جوابه عن المسك
الثاني في حصوله واجمع إلى
جوابه التحقيق عن المسك
الأول من تجسروا كون
الصفة القديمة مستغنية
عن الصلة الفاعلة وقد
عرفت ما فيه ثم افترض
على نفسه بأنه إذا ثبت ذاتا
وصفة وحصولا لم يستغني
الذات كان هناك تركيب
وكل تركيب يحتاج إلى
مركب ولذلك لم يميز أن
يكون المبدأ الأول جسميا
(وأجاب) بأن قول القائل
كل تركيب يحتاج إلى
مركب كقوله كل موجود
يحتاج إلى وجوده قيل
له الأول موجود وقدم
لأصله ولا موجوده
فذلك يقال هو موصوف
قديم لأصله ذاته ولاصفته
ولا قيام صفته بذاته بل
الكل قديم بلاهله وأمتناع
كون الأول جسميا انما هو
ليكون الجسم حادثا هذا
ولا يعني ههنا بعد تأملك
أن الوجود إذا لم يكن
حارضا فإيه كما ذهب
إليه الحكما في وجود
الواجب لا يلزم موصو
الاحتياج ونقص الامكان

وأما إذا كان الوجود زائدا على الماهية فالعقل بضرورة يحكم بأنه لا بد أن تصاف الماهية
من ناهل ما الذات كما ذهب إليه المتكلمون في حق الواجب أو غيره كما هو في المكائيل ونقص التركيب مما لا يحتاج إلى شيء أصلا
كل وجود الغير الماهية ضرورة احتياجه إلى ما يحصل منه التركيب فلا بد له من مركب هو ما الذات أو غيرها فلا يتصور
قيام صفته من غير أن يكون ذلك القيام ملائما لشي من ذات أو غيرها ولا يصح فهو وجوده من غير احتياج في وجوده إلى

ليكان البيان في ذلك ذوق الفطرة السليمة القائمة وأما وضع نفوس من غير هوى كثير في العدد
معروف من مذهب النور لأن سبب الكثرة والعددية هي المادة فذهبهم وسبب الاتفاق في الكثرة
العددية هي الصورة وأما أن توجد أشياء كثيرة بالعدد واحدة بالصورة بغير مادتها وذلك أنه لا يتجز
شخص بوصف من الأوصاف إلا بالعرض أن قد كان وجوده مشاركا له في ذلك الوصف غيره وأما يفتري
الشخص من الشخص من قبل المادة وأما امتناع ما لا يتناهى به على ما هو موجود بالفعل أصل معروف
من مذهب النور سواء كان أجساما أو غير أجسام لا تعرف أحد الفرق بين ماله وضع في هذا المعنى إلا
إن سنا فقط وأما سائر الناس فلا يعلم أحد منهم كمال هذا القول ولا يلزم أصلا من أصولهم فيس خرافة
لأن النور يشترك في وجود ما لا يتناهى به بالفعل سواء كان جسمه أو غير جسم لانه لا يزعم أنه أن يكون ماله
نهاء أكثر عالينا به ولعل ابن سنا افترضه اقتناع الجمهور فيما نادوا بما هو من أمر النفس لكنه
قول في الاختراع أنه لو وجدت أشياء بالفعل لا يتناهى به لكان الجزم مثل الكل أهى ذاتهم ما لا يتناهى
له على جزأين من مثاله ذلك أنه لو وجد خط أو عدد لا يتناهى به بالفعل من طريقه ثم قسم بقسمين لكان
كل واحد من قسميه لا يتناهى به بالفعل فكان يكون الكل والجزء لا يتناهى به لكل واحد منهما بالفعل وذلك
مستحيل وهذا كله غايب عنم وأما وضع ما لا يتناهى به بالفعل لا بالقوة (قال أبو حامد) فإن قيل لا يصح رأي
أفلاطون وهو أن النفوس قدعته وهي واحدة وأما تنقسم في الأبدان فإذا ما قوتها عادت إلى أصلها
واحدت (قلنا) فهذا القبح والشيء أولى بأن يقتضيه الفاضل ضرورة العقل فانا نقول نفس زيد هي نفس
غيره وأخبره بأن كانت هيته فهو باطل بالضرورة فإن كل واحد شعر بنفسه ويعلم أنه ليس نفس غيره
ولو كان هو هيته لتساوى في العلوم التي هي صفات ذاتية للنفوس داخلية مع النفوس في كل إضافة فإن
قامت هيته من وأما تنقسم بالادان قلنا وأقسام الواحد الذي ليس له عظم في الحكم بكمقاربة
محال بضرورة العقل فكيف يصبر الواحد اثنين بل القابل لا فاقم يعود ويصبر واحد بل هذا يعقل
فيها عظم وكيفية كما أخبر بنقسم بالجواهر في الأناهار ثم يعود إلى الصرا ما لا يتناهى به فكيف ينقسم
واقعة من هذا كله أن بينهم لم يميزوا خصوصهم عن معتقدهم في تعاقب الإرادة القديمة بالأحداث
الادوية الضرورية في امتناع ذلك وانهم لا ينفصلون عن بدعي الضرورة عليهم في هذه الأمور
على خلاف معتقدهم وهذا لا يخرج عنه (قلت) أما ز يد فهو غير واحد بالعدد وهو واحد
بالصورة وهي النفس فلو كانت نفس زيد مثلا غير نفس غيره وبالعدد مثل ما هو زيد غير غيره وبالعدد
ليكانت نفس زيد نفس غيره واثنين بالعدد واحد بالصورة فكان يكون للنفس نفس فاذ لمعطران
تكون نفس زيد وعمر واحد بالصورة والواحد بالصورة فاقا بطلته الكثرة العددية أهى القصة
من قبل المبدأ فإن كانتا نفس ليست تلك إذا هلك البدن أو كان يتناسخ بهذه الصفة فواجب إذا
ما رقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد وهذا العلم لا سبيل إلى افتائه في هذا الموضوع والقول الذي
استعمل في أحاطة مذهب أفلاطون هو غلط في ذلك أن حاصله هو أن نفس عمر وأما أن تكون هي
هي نفس زيد وأما أن تكون غيرها لكنها ليست هي نفس عمر ونفس غيرها فان الفراعيم مشترك
وكذلك الجمهور يقال على عدتها يقال عليه الغير نفس زيد وعمر وهي واحدة من جهة كثيرة من جهة
كانت قلت واحدة من جهة الصورة كثيرة من جهة المادة ماعلا لها وأما قوله أنه لا يتصور أنقسام

فأصل كما تقتضيه من قبل ثم إن الحكماء لما ذهبوا إلى أن المبدأ الأول حلت غلظه لا يجوز أن تكون له صفات موجودة تضافه على ذاته قائمة مع ما هم يقولون أنه مبدأ أول وجود واحد قديم وباقى واجب الوجود عقل ومعقول ومريد قادر ومحيي ومميت أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد إضافة شئ إليه أو إضافة إلى شئ أو سلب شئ عنه والسلب لا يوجب كثرة في ذات المسلوب عنه ولا الإضافة توجب كثرة لأنه إذا قيل له مبدأ فهو إشارة إلى أن وجود غيره منه وهو سبب له فهو ١١ إضافة إلى معالونه وإذا قيل له

أول فهو إضافة إلى الموجودات بعده وإذا قيل موجود فمعناه أنه موجود محض ليس به عرض للماهية وإذا قيل قديم فمعناه سلب المدم عنه أولاً وإذا قيل باق فمعناه سلب المدم عنه آخراً وإذا قيل واجب الوجود فمعناه أنه موجود لأجله وهو مبدأ غيره فكذلك جماع بين السلب والإضافة وإذا قيل عقل فمعناه أنه موجود برئء من المادة بذاته يدرك ذاته لا بصور فمعناه أنه فان الشيء إذا أدرك بصورة كانت تلك الصورة عقلاً أى متسقاً لاوداً كما إذا أدرك بذاته كانت تلك الذات بهذا الاعتبار متسقاً وإذا قيل عاقل فمعناه أن ذاته المنفردة عن المادة ولواحقها له ماهية مجردة هي ذاته فهو عاقل ذاته وإذا قيل معقول فمعناه أن هو بته المنفردة ذاته فهو معقول ذاته فان المعقول هو الذي حصل ماهيته المنفردة عن العقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء وليس شرط هذا الشيء أن يكون هو هو أو آخر بل

الافعال كية تقول كاذب بالجزء وذلك أن هذا صادق فيما يتقسم بالذات فالتقسيم بالذات هو الجسم مثلاً والمتقسم بالعرض هو مثل انقسام البياض الذي في الأجسام بانقسام الأجسام وكذلك الصور والنفوس هي متقسمة بالعرض أى بانقسام محلها والنفوس أشبه شئ بالعرض وكان الضوء يتقسم بانقسام الأجسام المتضمنة ثم يتحد عند اتحاد الأجسام كذلك لا فرق في النفس مع الأبدان فأنشأه على هذا الأكوابيل السفسطائية فبقي ما نه يقول ما نه من لاذهب عليه ذلك وأما أراد ذلك معناه أنه من أجل هذا الأكوابيل من خلق القاصدين لاظهار الحق وأما إلى أجل معقول بحسب وقته ومكانه فان هذا الرجل اعترف في كتبه ولو كان هذه الأكوابيل ليست عقيدة فهو من أنواع الذين قالوا المقصود من هذا كله أن ننسب انهم لم يذهبوا عن صحتهم عن معتقدهم في تعليل الارادة القديمة بالأحداث الابدوية الضرورية فانهم لا ينقسمون عن بدى الضرورة عليهم في هذه الأمور على خلاف معتقدهم وهذا لا يخرج عنه (قلت) إمامنا ادعى فيما هو معروف بنفسه أنه ما له من اختلاف تلك الحالة فلاس وجدول تنقسم به عنه لأن كل قول أو غاية بين بأمور معروفة لا تستوي في الأقدار منها الخصمان فإذا ادعى انقسم في كل قول خلاف ما يصح من محاسنه بل يمكن انقسم سبيل إلى المناظرة لكن من هذه صفة فهو خارج عن الإنسانية وهو لا هم الذين يجب تأديبهم وترك حل الشبهة وأما من ادعى في المروف بنفسه أنه غير معروف بنفسه لانه ناقص الفطرة فهذا السبيل إلى افهامه شيئاً ولا معنى لتأديبه أيضاً فانه مثل من كلف الاعشى أن يعرف يتصور الألوان أو وجودها (قال أبو حامد مرضى الله عنه) يتحاصل في الفلاسفة فان قيل هذا يتقبل عليكم في أن الله تعالى قبل خلقه إلهاماً كان قادراً على الخلق بقدرته أو سميته لإنه لا يقدره فكأنه صبر ولم يخلق ثم خلق ومعه الترتك متناهية أو غيره متناهية (ناقلتم) متناهية صار وجود الباري متناهياً وله وأن خلقه غير متناهية فمتناهية تقضى مدته بما إمكانات لإنه لا له أهدافها (قلت) المذموم الزمان مخلوق فان عنه ناسئين حقيقة الجواب عن هذا في الاتصال بهن دليلهم الثاني (قلت) أكثر من يقول بحديث العالم يقول بحديث الزمان معه فلذلك كان قوله أن مدته الترتك لا يتحولان تكون متناهية أو غير متناهية يقول غير صحيح فان ما لا يتناهى له لا يتقضى ولا ينتهي أيضاً فان انقسم لا يسلم الترتك مدة وأما الذي يزمهم أن يقال حدوث الزمان هل كان كنه فيه أن يكون طرفه الذي هو بمنزلة أبداً من الآن الذي نحن فيه لا يسلم يمكن ذلك فان قالوا ليس يمكن ذلك فقد جعلوا مقاديراً محدوداً لا يقدر الصانع أكثر من هذا المنحوس ومقتضى أنهم وإن قالوا أنه يمكن أن يكون طرفه أبداً من الآن من الطرفين المخلوق قبل وهل يمكن في ذلك الأطراف الثمانية أن يكون طرفه أبداً من الآن قالوا نعم ولا بد لهم من ذلك قبل فهنا المكان حدوث مقادير من الزمان لإنه لا نهاية لها بل يمكن أن يكون انقضاءها على قولكم في الدورات شرطاً في حدوث المقدار الزماني الموجود منها وأن قلتم أن ما لا نهاية له لا يتقضى فما الزم خصومكم في الدورات الزماني في أمكان مقادير الأزمنة الحادثة وذلك أن الفرق بين زمان تلك الامكانات النبر المتناهية وهي المقادير التي لم يخرج إلى الفصل وأما كان الدورات التي لإنه لم يكن قد خرجت إلى الفعل (أقول) إمكانات الاشياء هي الأمور اللازمة لها سواء كانت متقدمة على

شئ مطلقاً عنهم هو أو غير الأول إذا له ماهية مجردة لشيء وعقل وباعتباران ماهية المنفردة لشيء فهو معقول وهذا الشيء هو ذاته فهو عاقل بأن له ماهية المنفردة التي هي ذاته ومعقول بأن ماهية المنفردة لشيء هو ذاته ومن تأمل قليلاً علم أن العقل يقتضى شيئاً معقولاً وهذا الاتصال لا يقتضى أن ذلك الشيء آخر هو وقد تدبر أن كنهه عقلاً لا معقولاً لا يوجب كثرة لأنه يتوفاق ليس فاعرف معنى ما قلنا شيئاً قبل وإن لم يكن شيئاً معقولاً وهو بمنزلة ما قلنا ليس من شرط ذلك أنه لا يكون شيئاً إذا قيل كان قادراً على أن يقتل نفسه وأن

هل الله لا يقبل وهو صادق وإذا قلنا الإرادة لا تشترط في صدق هذا المصلحة فتدق جراً عاماً بل خزان تكونا كاذبة مع صدقها وكل ما هو مريد له فهو قائم وماليس مريد له فتركه والذى هو مريد له لم يكن مريد له لما كان ولا يريد له لأن كان وأذيقيل مريد فتدق به أنه عالم بما يصدر عنه وليس كما هو عالمه فتكون الإرادة عين العلم وهو عين الذات والقدره اعتباراً راجعة إلى الذات لا باختصاصه من عندنا إلى نفس تلك الآلات البدنية ١٢ كالبدر والجل وغيرهما ونفتقر في ذلك التصريح إلى قوة تكون مبدئاً لنا وهذه القوة هي

المسماة بالقدره في حقنا

وما يصدر عنه تعالى ليس يفتقر إلى شيء من ذلك بل الإرادة تابع لإرادته كما هو مرادها لا يحتاج في تحصيل ما يحصل منه إلى أمر زائد على ذاته كما في حقنا ولذلك أمثلة فينا تناسبه لأن كل وجه هو انك تصور وجهاً مقبل إليه فتتبعه حركته بعض الأضواء وتتصور أمراً يتبعه تغير وجهه وتتصور أمراً يترتب من ذلك الشهوة والشرق وليس سبب ما ذكر من الأمور الأتصور من غير استعمال القوة وإذا قيل له حتى لم يرد به أنه عالم بيقين عنه الوجود الذي يسمى فعله فإن الحق هو الفعل الدراك فأحد الأمرين المتعبرين في الحياة هو الفعل والآخر هو إضافة له إلى فعله والآخر هو كونه عالماً وهو أيضاً غير زائد عليه كما علمت فلا تكون حياته زائدة على ذاته أيضاً إذا علمت هذا وتأملت ما ذكرناه أمكنك أن ترجع سائر ما يطلق عليه إلى نفس الذات أو الإضافة أو السلب فلا تطيل الكلام بتفصيلها (قال الإمام الغزالي) رحمه الله تعالى من قال عنهم بأن الأول تعالى يعلم غيره كالشيء أي على موجودة وغيره من محققهم بلزمن أن يكون فيه نوع كفاءة لا شأن أن علمه بغير علمه بما لا يستعمل في الزمان بقدر علمه بذاته مع انتفاء علمه بغيره فلو كان أحد هاتين الآخريتين يمكن أن يتوهم وجود أحدهما دون الآخر كما لا يمكن أن يتوهم وجود ذاته دون وجود ذاته فهما انشياناً وعلمه بذاته وسلمه من ذاته لكن عين بغيره عالم يمكن عين علمه بذاته لا يكون راجعاً إلى ذاته فيشعر هناك نوع كثرة

الاشياء أو مع الاشياء على ما رويك لا تقوم فهي ضرورية تعدد الاشياء فإن كان يستعمل بعد وجود الدورة لما ضرر وجوده وراثاً لها يستعمل وجودها كانت دورات لانها على الآن لا يقال ان يقول ان الزمان محدود المقدار هي زمان العالم فليس يمكن وجود زمان أكبر منه ولا أصغر كما يقول قوم في مقدار العالم وذلك أمثال هذه الأقوال ليس بمرئيه ولكن كان الاستحسان يضعف أن العالم محدود أن يضعف الزمان محدود المقدار ولا يمنع الأمكان مستند ما على الممكن وإن منع العظم كذلك متناهياً لكن العظم كل والزمان ليس له كل (قال أبو حامد رضي الله عنه) حاكياً عن الفلاسفة لما أنكروا خصوصهم ان يكون من المعارف الأولى تراخي عن القديم عن القديم بنوع من الاستدلال على هذه القضية قال فم يتكبرون على من ترك دهرى الضرورة ويدل عليهم أن وجهه آخر إلى قوله واللا فلا يتصور تغيير الشيء من مثله بحال (أقول) حاصل ما حكى هو عن الفلاسفة في هذا الفصل في الاستدلال على أنه لا يمكن أن يوجد حدث عن ماضٍ فإذ لم يكن ليس يمكن أن يكون هناك إرادة وهذا العناد أغما في فهم بانهم تسلمون خصوصهم من المتفانيات كلها متناهية بالإضافة إلى الإرادة القديمة ما كان منها في الزمان مثل التقدم والمتأخر وما كان منها وجوداً في الكيفية المتعدياً مثل الباطن والسواد وكذلك القدم والوجود هاتين متماثلتين بالإضافة إلى الإرادة الأزلية فلما قبلوا هذه المقدمة فمن خصوصهم وان كانوا لا يعرفونها قالوا لهم من شأن الإرادة أن لا ترجع فعل أحد المثلين على الثاني المتجهس وعلة توجده في أحد المثلين ولا توجد في الثاني والأوقع أحدهما للثاني عنها بالاتفاق فكان الفلاسفة تسلموا لهم في هذا القول أنه لو وجد للزلى إرادة لا يمكن أن يصدر حدث عن قديم فليما يجوز المتكلمون عن الجواب يقولون إلى أن قالوا أن الإرادة القديمة مضمرة في شأنه غير الشيء من ماضٍ لهم غير أن يكون هناك شخص يرجع فعل أحد المثلين على صاحبه كما كان الحرارة مضمرة في شأنه أن تعين العلم مضمرة في شأنه أن يحيط بالعلوم فقال لهم خصوصهم من الفلاسفة هذا محال لا يتصور وقوعه لأن المتماثلين عندنا لم يعل على السواء لا يتعلق فعله بأحدهما دون الثاني إلا من جهة ما علمت متماثلين أعني من جهة ما على أحدهما مضمرة في الثاني (أقول) إذا كان ما نل من جميع الوجود لم يكن هناك شخص أصلاً كانت الإرادة تتعلق بهما على السواء وإذا كان تعلقها بهما على السواء وهي سبب الفعل فليس تعلق الفعل بأحدهما أولى من تعلقه بالثاني ولأن تعلقه بالفعلين المتضادين معاً وأما أن لا يتعلق بأحدهما وكلا الأمرين مستقبل في القول الأول كأنهم تسلموا أن الاشياء كلها متناهية بالإضافة إلى الفاعل الأول والأزمنهم أن يكون هناك شخص أقدم منه وذلك محال فلما جابروهم بأن الإرادة مضمرة في شأنه قبل المثل من مثله عما هو مثل حاله وهم بان هذا غير مفهوم ولا معقول من معنى الإرادة فكأنهم نكروا في الأصل الذي كانوا سلموه هذا وحاصل ما تدوى عليه الفصل وهو نقل الكلام من المسئلة الأولى إلى الكلام في الإرادة والنقل فعل مستقبل (قال أبو حامد) محسباً من المتكلمين في إثبات الإرادة والاعتراض من وجهين أحدهما أن قولك إن هذا لا يتصور وهو رفقوه ضرورة أو نظراً ولا يمكن دهرى واحد منهما ما يتعيلكم بأرادته ما قاسد قاسد تضاهي القاسية في العلم وعلم الله تعالى يفارق علمنا في أمور رقررها فلم تعدوا للمعارضة في الإرادة بل هو كقولنا لا يقال ذات

موجودة

وغيره من محققهم بلزمن أن يكون فيه نوع كفاءة لا شأن أن علمه بغير علمه بما لا يستعمل في الزمان بقدر علمه بذاته مع انتفاء علمه بغيره فلو كان أحد هاتين الآخريتين يمكن أن يتوهم وجود أحدهما دون الآخر كما لا يمكن أن يتوهم وجود ذاته دون وجود ذاته فهما انشياناً وعلمه بذاته وسلمه من ذاته لكن عين بغيره عالم يمكن عين علمه بذاته لا يكون راجعاً إلى ذاته فيشعر هناك نوع كثرة

(وأما من قال منهم بأن المبدأ الأول بجل ذكره لا يعلم إلا ذاته تعالى عن قول المبتلين هؤلاء كبيراً) ففهم مع التزامهم هذه الشناعة التي استكتف متأخر وهم من نصرت بحيث لزومهم ثم تمثيل مملو لاته عليه تعالى إذ لا شك في أن العلم شرف وان عدمه نقصان والملك والانسان وكل واحد من العلم فلا يعرف نفسه ومبدأ أو غيره ولا ولا لا يعرف الانفسه فهو ناقص بالنسبة الى أحاد الناس فضلا عن الملائكة بل الباطن مع شعور ما بنفسه انقرض أمورا أخرى ما لم يتصوروا يصنعان الكثرة ١٣ لانهم ان قالوا يكون علمه بذاته غير ذاته فقد حلت الكثرة

موجوده لا خارج العالم ولا داخله ولا متصل ولا منفصل لا يعقل لا لا لا تنقله في حقنا قيل هذا علم وهي وأما دليل العقل فنفسنا سابق للعقله الى التصديق بذلك ثم تنكر ونهى من يقول دليل العقل سابق الى اثبات صفة الله تعالى من شأنه تغيير الشيء من مثله فان لم يبقها العلم الارادة فتنقسم باسم آخر فلا مشاحة في الاسم وانما أطلقناها نحن باسم الشرع والاعمال ارادة موضوع في القوة لتعيين ما فيه غرض ولا غرض في حق الله تعالى وانما المقصود المعنى دون اللفظ على انه في حقنا لا نسلم ان ذلك غير متصور فانما نفرض عشرين متساويين بين يدي المتشوقين اليهما الماجر من تناولها جميعا فانه يأخذ احدها لا يعمله بصفة شأنه تخصيص الشيء من مثله وكل ما ذكره عوم من الخصائص من الحسن او القرب او النيسر الاخذ فانما نقد على فرض انتفاءه ويبقى امكان الاختصاص بين امرين اما ان تقولوا انه لا يتصور التساوي بالاضافة الى اغراضه فهو حاشية وفرضه ممكن واما ان تقولوا ان التساوي اذا فرض في الرجل المتشوق اذا احتجبنا بغير الهم فلا يأخذ احدها بمجرد الارادة والاختيار لا تنقل عن الفرض وهو ايضا محال بل بطلانه ضروري فاذن لا بد لكل ناظر شاهد او غائب في تحقيق الفعل الاختياري من اثبات صفتها تخصيص الشيء من مثله (أقول) حاصل هذه المماندة بخصر في وجهين (أحدهما) انه سلم أن الارادة التي هي في الشاهد هي التي يستعمل عليها ان غير الشيء من مثله بما هو ومثل وان دليل العقل قد اضطر الى وجود صفة هذا شأنه في الفعل الاول وما يظن من انه ليس بمحكاو وجود صفة بهذا الحال فهو مثل ما يظن انه ليس هناك موجود لا داخل العالم ولا خارجه وعلى هذا فتكون الارادة الموصوف بها بالفعل سبحانه والانسان مقول بالاشراك الاسم كالحال في اسم العلم وغير ذلك من الصفات التي وجودها في الازل غير وجودها في التحدث وانما انهم بالارادة بالشرع وظاهر ان أقصى مراتب هذا العبادات جدي لان البرهان الذي ادعى الى اثبات صفة في هذه الحالة اعني ان تخصصه للثقل بالايها من مثله انما هو وضع المراتب متناهية وليست متناهية بل هي متناهية اذ جميع المتفاوتات كالأرجحة الى الوجود والعدم هو في غاية التقابل الذي هو تقييد احتمالات فرضهم ان الاشياء التي تتعلق بها الارادة متناهية وضع كاذب وباقية القول في بعب (فان قالوا) انما قلنا انهم احتمالنا بالاضافة الى المبدأ الاول اذ كان متقاسمين الاغراض والاعراض هي التي تخصص الشيء بالفعل عن مثله (قلنا) اما الاغراض التي حصولها هي تكميل به ذات المرء بدمل اغراضنا التي نحن من قبلها تتعلق ارادتنا بالاشياء فهي متغيرة على الله سبحانه لان الارادة التي هذا شأنها هي شوق الى التمام عند وجود النقصان في ذات المرء (واما الاغراض) التي هي ذات المرء بدلا لان المرء يحصل منه لمرء بدلي لم يكن له بل انما يحصل ذلك المرء فقط خارج الشيء من العدم الى الوجود لانه لا شك في أن الوجود أفضل للعدم اعني الشيء المخرج وهذه هي حال الارادة فالارادة مع الوجودات فانه انما يختارها اذ أفضل المتقابلين وذلك ما لذات والارادة هو احدث في المماندة التي تضمنها هذا القول اما المماندة الثانية فانه لم يسلم انتفاء هذه الصفة عن الارادة التي في الشاهد واما ان ثبت انه وجد لنا في الاشياء المتماثلة ارادة غير الشيء من مثله وضرب ذلك مثلا مثل أن يفرض بين يدي رجل عشرين متماثلين من جميع الوجوه وبقدرة لا يمكن ان يأخذها ما وبقدرة ليس متصورا في واحدة منهم جميع ما به

وان قالوا بكونه عينه فقد اتركوا باطلا اذ لا فرق حيث يثبته وبين كائنه بان عدم الانسان بذاته عين ذاته وهو حاشية اذ لا عقل وجود ذاته في حالة هو فيها فاقبل عن ذاته ثم زول عقله وبقتله لذاته فكبرن شعوره بذاته غير ذاته لا محالة والاقبول بأن الانسان قد يتخلو عن العلم بذاته ثم يظهر عليه فيكون غيره لا محالة بخلاف الاول لا يفيدهم لان الغير لا يعرف بالطيران والمقارنة فان عين الشيء لا يجوز ان يطرأ على شيء غير الشيء اذ افان الشيء لم يصرف ولم يخرج عن كونه غيرا فبان كان الاول لم يزل عالما بذاته لا يلزم ان علمه بذاته عين ذاته فان الزم ينسج بتقدير الذات ثم طرأ بان الشعور ولو كان هو الذات بعينه لما تصور هذا التوهم ولا يخفى عليك ان ما ذكره من الاستدلال على مقابلة العلم بالعدم الجمله بذاته انما هي نوعا من حقيقة انما يمكن فهم انتفاءه أحدها مع

تدبرت الآخر وهو مجموع ما به يوزان بكون الشيء واحدا لوزم مختلفة غير متناهية صادقة على ذلك الشيء مساوية وبعين ذلك الوازم ولا به لم نلنا الشيء بحقيقته ولا تصادق ذلك الوازم بغيرهم ان صادق عليه كل مناهض مراد في علمه الآخر فكم نحن إذ أن وتوهم نبوت مراد في علمه أحدها هي انتفاء مراد في علمه الآخر مع ان مراد في علمه شيء واحد في نفس الامر والحق أن من قال منهم بأن الله تعالى يعلم ذاته بذاته لا بصورة زائدة على ذاته ويعلم غيره لا به معلوم له وحاضر عنده من غير أخذ صور عنه فلا يلزمه كثير في المبدأ الاول

باعتبار العلم بهذا العلم غير دواعي الشك أو على قلة هذه في كتاب الاشارات الى ان علم ذاته علم حقوري وهله بما جاد به حصول صور الاشياء في ذاته فالكثر لا يمتنع عليه في علمه تعالى فيتميز بوزنه ايضا القول بكون الشيء قابلا ولا عابدا بالتسمية الى امر واحد والقول بكونه محلا لمولاته المحكوت به تعالى لا يوجد شيئا مما ياتي به ذاته بل يتوسط الامور والحالات فيه الى غير ذلك مما يختلف الظاهر من مذاهب الحكماء ١٤ وقصدا وهم القائلون بنفي العلم عنه تعالى والاطلون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها

والثانيون القائلون بانعدام العقل بالمعقول اغما ارتكبوا تركا للحالات جذرا من التزام هذه المعاني واما الذين قالوا بأنه تعالى لا يعلم غيره تعالى عن قول المتعلمين علوا كبيرا فان هذه هي وان كان باطلا كما بينه الامام الغزالي رحمه الله تعالى لاستلزامه تنقيص مولاته على تعالى الاله لا يزمهم التكرية على تعالى لان علم الشيء بنفسه علم حضوري عندهم لا يحتاج فيه الى صورة زائدة فليس يقول الانسان عن وجود ذاته اسلا قبل ذلك لا يلتفت اليه لاستشهائه بأمور اخر فيظن انه غافل عن نفسه وليس بفعل وامارة فان الوهم يتسع لتعدد الذات ثم طريان الشهور خاصه راجع الى ما تقدم من امكان وهم الانفكاك وقد هرفت ماله

الفصل العاشر في تميزهم عن اثبات قوهم ان ذات الاول لا يتقسم بالجنس والفصل في قائل البسند الاول لا يجوز ان يتركب بحسب العقل من جنس وفصل واذا لم يكن له حد الا حد ما يتركب من الجنس والفصل الثانيين وما يقال من انه مشترك في المحاكات في كونه موجودا والعقول في البسندية فيقولون مشاركة في الجنس بل في الخارج فاللازم فان مشاركة المحاكات انما هي في الوجود المطلق وهو خارج عن ماهيته لا يزل له والبدئية اضافية لازمة له بالقياس الى محمولاته خارجة عن ذاته واما الوجود الخاص الجزئي فهو عين ماهية الواجب مما يلحقه وجودات المحاكات بالحقيقة لا يشترط فيها الا في الوجود المطلق الذي يخرج عنها لا يميز

لا بد وان عبر احداهما بالاحد وهذا انطبق فانه اذا فرض شي بهذه الصفة ووضع مر بد الحاجة الى كل التمر واخذ احداهما في التميز في هذه الحال ليس هو تميزا لمثل عن مثله وانما هو اقامة المثل بدل المثل فانه هما اخذه مبلغ مراده وتم له فرضه فارادة انما تعلق تميز اخذ احداهما عند التمر المطلق لا باخذ احداهما وتغيره عن ترك الاخرى اعني اذا فرضنا الاخر فيهما متساوية فانه لا يؤثر اخذ احداهما على الثانية وانما يؤثر اخذ واحدة منهما اجمعا انتهى ويرجع على ترك الاخرى وهذا من نفسه فان تميز احداهما عن الثانية هو تجميع احداهما على الثانية ولا يمكن ان يترجح احد المثلين على صاحبهما هو مثل وان كان في وجودهما من حيث هما شخصان ليسا متماثلين لان كل شخصين بغير احدهما الثاني بصفة خاصة فان فرضنا الارادة تعلق بلغى الخاص من احدهما فصور وقوع الارادة باخذ واحد من الثاني لان الغير بموجوده في ما قد اذلم تعلق الارادة بالثانيين من جهة ما هما اجمعا لان فهذا هو معنى ما ذكره من الوجه الاول في الاعتراض (ثم ذكر اوجاهد) الوجه الثاني من الاعتراض على قولهم انه لا يوجد جديفة تميز احد المثلين عن صاحبه فقالوا واما جماعنا في من الاعتراض هو ان نقول انتم في مذاهبكم ما تستنبطون من تخصيص الشيء عن مثله فانا انما وجدنا السبب المرجح له على هيئة مخصوصة فمثلا في تقاضيا اذ لم اخص ببعض الوجود واسمها تميز الشيء عن مثله في العقل وفي القزوم بالطبع او بالضرورة لا تختلف الى قوله صار ثبوت الوضع به اولى من قبول الوضع وهذا مالا يخرج عنه (قلت) محصل هذا القول ان الفلاسفة لا يزمهم ان يميزوا في انما هي متساوية في العقل في العالم فيخصص الشيء عن مثله وذلك انه يظهر من ان العالم يمكن ان يكون بشكل غير هذا الشكل وبكيفية غير هذه الكيفية لانه يمكن ان يكون اكبر ما هو عليه او اصغر واذا كان ذلك كذلك فهي متماثلة في اقتضاها لوجوده قال الفلاسفة ان العالم اعم يمكن ان يكون بشكله الخاص وبكيفية اجسامه المخصوصة وهذه المخصوصة وانما هذا القائل انما يتصور في و كانت المحسوسات فله ليس هناك وقت كان حدوث العالم فيه اولى من غيره (قيل لهم) قد كان كذلك ان تميزوا عن هذا ما خلق العالم وقع في الوقت الاصغر ولكن تميزهم تميزين متماثلين ليس يمكن الفلاسفة ان يدعوا بسبب اخلافا (احدهما) تخصيص جهة الحركة التي لا فلاك (والثاني) تخصيص موضع الاطمين من الافلاك فان كل نقطتين متماثلتين فرضنا في الخط الاصل من احداهما الى الثانية مركزا له فانه يمكن ان يكونا نقطتين فيخصص نقطتين من سائر النقط التي تصلح ان تكون قطبا للكرة الواحدة يعني ان سائر النقط التي في تلك الكرة لا تكون الا من جهة مخصصة لاحد المثلين (فان قالوا) انه ليس يصلح ان يكون كل موضع من الكرة محلا لنقطتين (فلناهم) يلزمهم على هذا الاصل ان لا يكون متشابه الاخر او قد قلنا في غير ما موضع انه بسيط وانه لما وضع هكذا كان له شكل بسيط وهو الكروي واما فان ادعوا ان فيه مواضع غير متشابهة فقد يقال لهم ان اى جهة صارت غير متشابهة بالطبع هل من جهة انها جسم او من جهة انها جسم سماوي ولا يصح عدم التشابه من هاتين الجهتين واذا كان هذا كذلك انما يستلزم قوهم ان الاوقات في حدوث العالم متماثلة كذلك يستلزم لخصوهم ان جميع اجزاء الفلك في كونها انما متساوية لا يظهر ان ذلك يختص منها موضع دون موضع ولا بموضع ثبوت دون موضع فهذا هو تخصيص هذا العناد وهو خطي وذلك ان كثيرا من الامور التي ترى

يكن له جنس ولا فصل لم يكن له حد الا حد ما يتركب من الجنس والفصل الثانيين وما يقال من انه مشترك في المحاكات في كونه موجودا والعقول في البسندية فيقولون مشاركة في الجنس بل في الخارج فاللازم فان مشاركة المحاكات انما هي في الوجود المطلق وهو خارج عن ماهيته لا يزل له والبدئية اضافية لازمة له بالقياس الى محمولاته خارجة عن ذاته واما الوجود الخاص الجزئي فهو عين ماهية الواجب مما يلحقه وجودات المحاكات بالحقيقة لا يشترط فيها الا في الوجود المطلق الذي يخرج عنها لا يميز

لها وأما الجوهر به فالحق قوته ثم على أنه تعالى ليس بجوهر إذا لم يجره هو الجوهر لا في موضوع وليس المراد بالجوهر في غير بق
 الجوهر الموجود بالثقل والألازم من العلم بجوهرية الشيء العلم بوجوده وليس كذلك بل المراد ما به إذا وجدت في الأعيان كانت لا في
 موضوع وهذا المعنى غير صادق على الواجب أن ليس له عندهم مادة مرضية إلى وجوده وأما حقيقة عين الوجود الخاص الواجب فلا
 يكون معنى الجوهر مشترك بينه وبين غيره وهذه الدعوى وإن لم تكن مخالفة ١٥ لأسول الإسلام إلا أنه لا يتم دليلهم
 على دعواهم فنعرض له

الامام حجة الإسلام الفرائي
 فاقضنا أثره والمشهور
 منهم في بيان هذه الدعوى
 مسلكان الأول هو المسلك
 العام الذي يدل على نفى
 التركيب عنه مطلقا سواء
 كان من أجزاء متميزة في
 الخارج أو من أجزاء متمازجة
 في الذهن وهو أنه لو تركيب
 الواجب من أجزاء متميزة
 في الذهن أو في الخارج
 لاحتاج الواجب لذاته في
 ذاته وجوده إلى جزئه
 بحسب نفس الأمر وجميع
 أجزاء الشيء وإن كان نفس
 ذلك الشيء لكن كل واحد
 من أجزائه غيره فلا يكون
 ذاته مع قطع النظر عن
 الغير الذي هو كل واحد من
 أجزائه قابلا في وجوده
 بل يكون ذاته في نفسه
 ووجوده محتاجا إلى غيره
 واحتجاج الغير بحسب
 نفس الأمر ممكن في لازم
 كون الواجب ممكنا وجوابه
 أن يقال ليس معنى كون
 الأجزاء قابلة لأجزاء
 الأجزاء السقل يتزعم من
 نفس الذات السطعية
 قطع النظر عن عوارضها
 بحسب الاستعدادات
 والشروط المقضية لها

بالبرهان المتصور ورضي في بادي الرأي يمكنه (حكى عن الفلاسفة) انهم يزعمون ان البرهان قام
 عندهم على ان العالم مؤلف من خمسة اجسام جسم لا ثقل ولا خفيف وهو الجسم السماوي الكروي
 المتحرك دوولوار به اجسام اثنتان منها احدثا ثقل بالاطلاق وهي الارض التي هي مركزه والجسم
 المستدير وخفيف بالاطلاق وهي النار التي هي في مقعر الفلك المستدير وان الفلك يمل الارض هو الماء
 وهو ثقل بالاضافة الى الهواء خفيف بالاضافة الى الارض ثم يمل الماء وهو خفيف بالاضافة الى الماء
 وثقل بالاضافة الى النار وان سبب استيعاب الارض للثقل المطلق هو كونها في غاية البعد من الحركة
 الدائرية وذلك كانت هي المركز ثابتة وان السبب في انخفا النار باطلاق هو انها في غاية القرب من
 الحركة المستديرة وان التي بينهما من الاجسام اغوارا جعلتها الارض جميعا اعني الثقل والخفة لكونها ما
 في الوسط بين الطرفين اعني الموضع الاوسط والاقر بونه لولا الجسم المستدير لم يكن هنك لثقل ولا
 خفيف بالطبع ولا أسفل ولا فوق بالطبع لا بالاطلاق ولا بالاضافة ولما كانت مختلفة بالطبع حتى تكون
 الارض مثلا من شأنها ان تحرك الموضع آخر وكذلك ما بينهما من الاجسام فاف العالم انما يتناهى
 من جهة الجسم الكروي لان الجسم الكروي متناهي بذاته وطبعه ان كان محيطا سطح واحد مستدير واما
 الاجسام المستقيمة فليست متناهية بذاتها فان كان لا يمكن قياس مادتها فلا نقصان ولذلك كانت غير
 متناهية بذاتها ولما كان هذا لم يصح ان يكون الجرم المحيط بالعالم الاكرايا والافلاكات الاجسام
 بحسب ان تتناهي اما الى اسما او اخر او غير ذلك الى غير نهاية واما ان ينتهي الى انفسه وقد تبين لفتتاح
 الامر بين نفس تصور هذا علم ان كل عالم يفرض لا يمكن ان يكون الامن هذه الاجسام وان الاجسام
 لا تتناهي وان تكون اما مستديرة فتكون لا ثقل ولا خفيفة واما مستقيمة فتكون اما ثقل واما خفيفة
 اعني اما اثارا واما اضرارا واما ما بينهما وان هذه لا تكون المستديرة اوفى محيط مستدير لان كل جسم اما
 ان يكون متحركا من الوسط او الى الوسط واما حوالى الوسط وانتم تحركات الارض السماوية بعينها
 وشما لا من جهة الاجسام وكان منها جميع الكائنات المتضادة وان هذه الاجسام الاربعة لا تزال من
 اجل هذه الحركات في كون دائم وفيها دائما اعني في أجزائها وانه لو تعطلت حركة من هذه الحركات
 لنفس هذا النظام والترتيب اذا كان ظاهرا ان هذا النظام بحسب ان يكون ناهيا له مدلول وجود من هذه
 الحركات وانه لو كانت أقل أو أكثر لاختل هذا النظام أو كان نظاما آخر وان عدده هذه الحركات اما
 على طريق الضرورة في وجودها معا وعلى طريق الاختصار وهذا كله لا قطع هنا في تبينه ببرهان
 وان كنت من أهل البرهان فانظري في مواضعها ومعها هذا قول بل هي اقنع من أقوال هؤلاء فانها وإن
 لم تغدك البين ظاهرا فتدرك غلبة ظن حركتها في الوقوع اليقين بالنظر في العلوم وعلى ان تتوهم ان
 كل كل من الاكر السماوية نفسي حصة من قبل انها ذات اجسام محدودة المقدار والشكل وانها
 متحركة بذاتها من حركات محدودة لا من أي جهة انفتحت وكل ما هذا صفت فهو ضرورة اعني أنه
 اذا انما جسمها محدود والكيفية والكمية بفرك في المكان من قبل ذاته من جهة محدودة فمنه لا من
 قبل شيء خارج عنه ولان أي جهة انفتحت من جهاته وانه بفرك معالي وجهين متقابلين قطعناه
 حيوانا واعتقادا لا من قبل شيء خارج لان الحد يد بفرك الى جبر الفضا ليس اذا حضره جبر

مفهومات متعددة تتعلق بها اسمي اعيانها سواء اخصها اصلا وهذه المفهومات وان كانت متفارقة في الذهن بحسب انفسها ووجوداتها
 ايضا لانها امر لشي واحد في حد ذاته بسط لا تعدد فيه غايته ان ذلك الامر السطح حيث يجوز ان يؤخذ من ذاته بدون اعتبار عوارضه
 مفهومات متعددة محمولة عليه فان ارد باحاطة الى الغير في ذاته ووجوده هذا لا تعدد في استحياته واستمراره لا يمكن وان ارد
 معنى آخر فلا يمكن بينه معنى تشكك عليه (ان قلت) الادلة الدالة على الوجود الذاتي دلل على ان الوجود في الذهن هو عين

المادة الخارجة لثبوتها تكون الماهية الواجبة على تقدير تركيبها في العقل من الجنس والاصل مركبة في حد نفسه من امر غير محتاجة الى كل واحد منهما في وجوده (قلت) الاجزاء العقلية محددة بحسب انما خرج ماهية وجودها والاطمان لا تختلف ماهية وجودها وتختلف في الماهية والوجود معا وعلى الاولين قام ذلك الوجود الواحد بكل واحد من تلك الاجزاء ولم يزل حلوله في واحد في حال متعددة وان قام بجموعها ١٦ من حيث هو لزوم وجود الشكل بدون الجزم وكلما عمل (الاقبال) لانسجامه

القطائيس من خارج واصنافه يتحرك ايضا اليه من اى جهة اقتبث فاذ صعد هذافا لاجسام السماء وفيها مواضع هي اقطاب بالطبع لا يصح أن تكون الاقطاب متباينة في ذلك الموضع كما ان الحيوانات التي هائلها اعضاء مخصوصة في مواضع مخصوصة من اجسامها الاعمال مخصوصة لاسيما مع أن تكون مواضع اخرى متماثل اعضاءها الحركة فانها في مواضع محدودة من الحيوانات والاقطاب هي من الحيوان الكرى الشكل غير ان هذه الاعداء تختلف في الحيوانات الغير الكرى بالشكل والقوة وهي في الحيوان الكرى تختلف بالقوة فقط وذلك لظن بها في بادئ الرأى أنها لا تختلف وانها يمكن أن يكون القطبان في ذاتية نقطتين باعثة وذلك انه لو قال قائل ان هذه الحركة في هذا النوع من الحيوان آخر الذي هو يتصور ان تكون فيه في اى موضع اعقب منه وان تكون منه في الموضع الذي هي فيه فروع آخر من الحيوان لكان أملا ان يعطيه لانها انما حصلت في كل حيوان في الموضع الاو في لطباع ذلك الحيوان أو في الموضع الذي لا يمكن فيه في حركة ذلك الحيوان كذلك الامر في اختلاف الاجرام السماوية في مواضع الاقطاب منها وذلك انها ليست الاجرام السماوية بواحدة منها لنوع كثيرة بالمعدل بل هي كثيرة بالنوع كما نخص الحيوانات المختلفة وان كان ليس بوحدا لانخص واحد من النوع فقط (قلت) الجواب ببينه هو الذي يقال في جواب لم كانت السموات تتحرك الى جهات مختلفة وذلك أن من جهاتنا احتوانات زمر ان تتحرك من جهات محدودة كالحال في الميادين والشمس والامام والخلف التي هي جهات محدودة بالمحركات لحيوانات الانا في الحيوانات المختلفة مختلفة بالشكل والقوة وهي في الاجسام السماوية مختلفة بالقوة اماما ماري اسطران السماء بعينها شمالا واماما وخلفا وفوقا واسفل باختلاف الاجرام السماوية في جهات الحركات هي باختلافها في النوع وهو في بعضها هي في انها تختلف انواعها باختلاف جهات حركاتها كون الحزم السماوي الاول حيزا وواحد ببعينه اقتضى له طبيعة اماكن جهته المضرورة او من جهة الافضل ان يتحرك بجميع اجزائه حركة واحدة من المشرق الى المغرب وسائر الافلاك اقتضت له طبيعة متباينة تتحرك بخلاف هذه الحركة وان الجهة التي اقتضت له طبيعة حزم الشكل حثت افضل الجهات لتكون هذا الحزم هو افضل والافضل في الحركات واجب أن يكون له الجهة الافضل هذا كله بين ههنا بهذا النوع من الاقتناع وهو بين في موضعه بدهان وهو ظاهر قوله تعالى لا تدل لك كمالاته ولا تدل بخلقاته وان كنت تحب ان تكون من اهل البرهان فليقل القياس في موضعه وانت لا يصح عليك اذا فهمت هذا فهم خذل واما الحجج التي احتج بها ابو حامد ههنا في غائل الحركتين المختلفتين بالاضافة الى حزم من الاجرام السماوية وبالاضافة الى ماهية فانه يحيل في بادئ الرأى ان الحركة المشرقة يمكن ان تكون لشمس الافلاك الاول وانه يمكن ان يكون له الحركة المخرية وهذا كما قلنا من غير ان يحيل في جهة الحركة في اسطران يمكن ان تكون جهة الحركة في الانسان وانما تعرض هذا الظن في الانسان والاسطران بل موضع اختلاف الشكل فيها معرض هذ في الاكر السماوية فموضع اتفاقا الشكل ومن نظرا الى مصنوع من المصنوعات لم تبين له حكمة الا لم تبين له الحكمة المقصودة بذلك المصنوع والقائمة المقصودة عنه واذ لم يقف اصلا على

قام بالمجوع لزوم وجود الشكل بدون الجزء وانما يلزم ذلك لو لم يكن سارا في الاجزاء (لانا نقول) الوجود الحاصل في أحد الجزأين غير الوجود الحاصل في الآخر فينبغي الوجود فيرجع الى القسم الثاني وعلى الثاني يلزم ان يمتنع حل أحدها على الآخر وهو لولان الامور المتمايزة بحسب انما خرج في الماهية والوجود متعجل حل بعضها على بعض بالمواطاة وان فرض بينهما أي ارتباطا ممكن فالماهية الواحدة تكون مختلفة بالتركيب والابسطة بحسب الوجودين فاستمرار الوجود الخارج لا تركيب فيها اصلا فانه البسطة كافية في وجودها انما خرج من غير اعتبار امر آخر معها وباعتبار الوجود الذهني تكون مركبة وذاته بحسب هذا الوجود محتاجة الى غيرها الذي هو جزؤها كما يحتاج الى الكل والفاعل للفيض بوجودها في ذلك المثل ولا نسلم استلزامه لالامكان ومناقاة للوجوب الذاتي

والحاصل ان الامر البسيط الذي لا يندفع له اصلا بحسب الخارج لا في ذاته ولا في وجوده اذ اوجد في العقل فله حكمة المستقل في مفهومه من متمايز بين هذا التفصيل والتعدد انما يحصل في هذا الوجود دون الوجود الخارج حتى تفكون البسطة لازمة للماهية بالنظر الى الوجود الخارج والتركيب بحسب الوجود الذهني فلا تكون الماهية ملقا لا بحسب الخارج محتاجة الى غيرها في ذاتها ووجودها الخارج حتى بل عند حصولها في الذهن ولا نسلم استحالة استلزامه لالامكان (المسألة الثانية) ان واجب الوجود

لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهيته لان كل ماهية لها سوي الواجب مقتضية لامكان الوجود فلو شارك الواجب غيره في ماهية ذلك الغير يلزم امكانه تعالى من ذلك علوا كبيرا واذ لم يكن مشاركا لغيره في ذاته لم يصح في العقل ان يفصل بينهما عن غيرهما فلا يكون مركبا في العقل (وجوابه) ان ما ذكر من معنى ان لا يكون في الوجود واجبا ولا غيرا ان يكون بينهما جنس مشترك غير مقتضى لامكان الوجود بل لوجوبه ويتبين كل منهما من الآخر بفصل ذاتي فلا يلزم امكان الواجب ١٧ وقد بينا ان ما ذكره من الادلة على

الحدانية غير تام فلا يتم ما بينتني عليه ايضا والتوحيد وان كان ثابتا عندنا قطعا فلا ان المقصود الزاهم بان مطلوبهم لا يتم على ما ذكره واتم لانهم انهم لم يشاركوا لشي من الاشياء في ماهيته بدلي على انه لا يحسن له لم يجوز ان يكون له جنس واحد مختصر في نفسه بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة في العقل ويكون له فصل يتميز به عن سائر الانواع التي في العقل من غير لزوم ما ذكر من امكان الواجب وذلك لاساني برهان التوحيد وهو هنا موضع تأمل وهو ان الماهية الجنسية اذا اقتضت وجوب الوجود فهل يجوز ان لا يوجد في الخارج به بعض انواعه اولا فليتأمل وبما ما ذكر من الدليل على تقدير مقامه اقتضاه على انه لا يكون مركبا من الجنس والفصل ولم يدل على انه لا يجوز ان يتركب من امرين متساويين والقبيل المذكور على امتناع تركب الماهية مطلقا من امرين متساويين غير

بكنه امكان ان يظن انه يمكن ان يوجد ذلك المصنوع وهو باي شكل اتفق وباي كفة اتفقت وباي وضع اتفق لاجرا ثم وباي تركيبا في هذا بينه هو الذي اتفق للثلاث مع المجرم الصغرى وهذه كلها ظنون في باي الاري وكان من بظن هذه الغلظون في المصنوعات هو جاهل بالمصنوعات وبالصانع وانما عند ظن غير صادقة كذلك الامر في المخلوقات فبين هذا الاصل ولا نهج وتحكم على مخلوقات الله تعالى سبحانه سادى الاري فتكون من الذين قال فيهم سبحانه قل هل ننبيكم الاخير من احوال الذين قبل من معهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا فإنا انما نعلم ان الله تعالى من اهل البصائر وكشف عنا هيبها لانه معتم كرم وأما على الاعمال الخاصة بالاجرام السماوية فهو الاطلاع على ملكوتها الذي اطلع عليه ابراهيم عليه السلام حيث يقول سبحانه وكذلك ترى ابراهيم ملكوت السموات والارض واينكون من المؤمنين ولنتفعل ههنا نقول اى حامد في الحركات وهو هذا (قال ابو حامد) رحمه الله والارام الثاني في تعيين حركات الافلاك ومنها ان المشرق الى المغرب وبهذه افعالها انكسر الى قوله وهو الاختلاف في الاحوال والهيئات (قلت) وان قلت فلن يعني علينا الاتعاق في هذا القول في الجواب عنه وهذا كله من قبل من لم يفهم تلك الطوائع الشرعية والافعال المحمدي كذا التي كونت من اجابا وشبه علم الله تعالى يعلم الانسان الجاهل وقوله فان قالوا الجاهلون متقابلين متعاضدين فان كيف يتساويان وان قلنا هذا كقول القائل المتقدم والتأخر في وجود العالم متعاضدين فكيف يدعي تشابههما واكن الذين زعموا انه يعلم تشابه الانات المختلفة بالنسبة الى امكان الوجود والى كل معلومة يتصور زعمها في الوجود فكذلك يعلم تساوي الاختلاف والاضاوع والامكان والهيئات بالنسبة الى تلك الماهية هو قول ظاهر بالعلان في نفسه فاننا علم ان امكان وجود الانسان وعدمه على السواء في المادة التي تاتي منها الانسان وان ذلك دليل على وجود مرجع ناعل الوجود دون عدمه فليس يمكن ان يتوهم ان امكان الابرار من الجن والابصار هو على السواء وذلك انه ليس لاحد ان يدعي ان الهيات المتعاضدة متعاضدة ولكن ان يدعي ان القابل لها متقابل وان لم يزم بعضها افعال متعاضدة وكذلك المتقدم والمتأخر ليس متقابلين من حيث هذا مقدم وهذا متأخر (اقول) يمكن ان يدعي انها متعاضدة في قبول الوجود وهذا كله ليس بصحيح فان الذي يلزم المتعاضدات بالذات ان تكون القابلات لها متعاضدة واما ان يكون قابل فعل الاضداد واحد في وقت واحد فذلك لا يمكن وانهم لا يرون امكان وجود الشيء وعدمه على السواء في وقت واحد بل زمان امكان الوجود غير زمان عدمه والوقت عندهم شرطي حدوث ما يحدث وفي خاد ما يفيد ولو كان زمان امكان وجود الشيء وزمان عدمه واحدا اعني في مادة التي القير به لكان وجودا فاسد الامكان عدمه ولو كان امكان الوجود وعدمه افعالهم من جهة الفاعل لا من جهة القابل (اقول) من رام من هذه الجهة اثبات الفاعل فهو قول مقنع حتى لا يراهي وان كان بظن باي نصر او بن سنا انهما ساد كافي اثبات ان كل فعل له فاعل هذا المسلك وهو مسلك لاسلكه المتقدم وانما اتبع هذان الرجلان فيه المتكلمين من اهل ملتنا وذلك بالاضافة الى حدوث الكل عند من يرى حدوثه فليس يتصوره مقدم ولما تخران المتقدم والمتأخر في الانات انما يتصوران بالاضافة الى الان الحاضر واذ لم يكن قبل حدوث الفاعل عندهم زمان فكيف يتصوران يتقدم على الان الذي حدث فيه العالم

(٣ - تنها - ابن رشد)

تأمل ما علم في موضع (وقد يحارب) بان تترك كل ماهية لها سوي الواجب مقتضية لامكان الوجود وان كان مقتضى امكان الوجود الواجب لا يشارك شيئا في تلك الماهية ولكنه لا يفيد المطلوب وان كان المراد الماهية اهم ان تكون نوعية او جنسية فلا ريب ذلك لم يجوز ان يكون الواجب بنفس يتدوج تحتها الواجب ويمكن آخر وماهية ذلك الجنس من حيث هي لا يقتضي له كان الوجود لا يوجد بل ان انظم

اليافصل الواجب صار واحدا وانضم اليه الفصل الممكن صار ممكنا وبعث لان كل مفهون حواه كانت طبيعته نوعية او حسية نائفا
انتمت اليه من حيث ومع قطع النظر عما يقارن امان يقتضي وجوده اقتضاه تاما اولاولا والواجب والثاني امان يقتضي عدمه
اقتضاه تاما اولاولا والمتنم والثاني الممكن وهذه القضية عقلية ضرورية لا يخرج عنها اصلا والعلمية الجنسية التي وجد في الممكن
لا يجوز ان يقتضي وجوده اقتضاه ١٨ تاما ولا اقتضاه مع الماهية النوعية الممكنة في الخارج امانا يوجد هذا الاقتضاه

فلزم كون الممكن واجبا
اولا فلزم تخلف مقتضى
الذات عنها ونقل الامام
هذه الاسلام الغزالي رحمه
الله الى هـ منهم في بيان
هذا المطلوب نفسه
ما ذكره الشيخ ابو في
بعض كتبه من ان كل
مركب ذات كل جزء
اس هو ذات الآخر ولا
ذات الممتنع فاما ان يصح
لكل واحد من جزاه مثلا
وجود منفرد لكنه لا يصح
الجميع مع وجود دونهما
فلا يكون الممتنع واجب
الوجود او يصح ذلك
لبعض الممكنة لا يصح
لجميعه ولا باقية الاجزاء
وجودونه فالحال يصح
ذلك من الممتنع والاجزاء
الاخر فليس واجب الوجود
بل واجب الوجود هو
الذي يصح له ذلك ولن كان
لا يصح تلك الاجزاء مفارقة
الجزء في الوجود ولا لجزء
مفارقة الاجزاء لخلق وجود
كل بالآخر فليس شيء منهما
بواجب الوجود فيكون كل
منهما مع حكمه اضرى
عليه بما حصل ان البرهان
انما يدل على انقطاع سلسلة
الممكنات بوجود لا يحتاج

ولا يمكن ان يتبين وقت حدوث العالم لان قبله امان لا يكون زمان واما ان يكون زمان لانها له وعلى
كلما هو ممكن لا يتبين به وقت محصور من تتبني به الازادة فلذلك كان هذا الكتاب الاخير به كتاب
التأليف باطلا في تأليفات الفلاسفة لان الذي به في التأليف هو انه تأليف (وقوله) وان ساع فمهم دعوى
الاختلاف مع التشابه كان تصورهم دعوى الاختلاف في الاحوال والحيثيات برهانهم مع الفلاسفة
دعواهم الاختلاف في جهات الحركات مع تصورهم دعوى الاختلاف في الزمنة مع اعتقادهم
التشابه فيها (وهذه) معانده بحسب قول القائل لا يصح الا في نفسه اذا سلم التناسب بين الجهات
المتناهية والازمنة الخافعة وقد يعاند هذا عدم التناسب في هذا المعنى بين الزمنة والجهات والقسم
ان يلزم التساوي بينهما في دعوى الاختلاف ودعوى التماثل فذلك كانت هذه كما اكاويل جديله
(قال ابو حامد) الاعتراض الثاني على اصل دليلهم ان يقال انكم امدت حدوث حادث من قديم ولا بد
لكم من الاعتراف به فان في العالم حوادث ولها اسباب فان اسقندت الحوادث الى الحوادث الى غير
نهاية فهو بحال فلا بد من ذلك مما يتقده عاقل ولو كان ذلك ممكنا لاستغنى عن الاعتراف باصانع واثبات
واجب ومستند المكاتب وانما كانت الحوادث لطراف ينهي تسلسله اليه فيكون ذلك اطراف هو
القديم فلا بد ان على اصلهم من تجويز صد وحدث من قديم (قلت) وان الفلاسفة ادخلوا الوجود
القديم في الوجود من قبل الوجود الحادث على هذا القوم الاستدلال على وضو ان الحادث بما هو
حادث فبما يصدر من قديم لما كان لهم محيص من ان يتشكروا عن الشك في هذه المسئلة لكن ينبغي ان
تدل ان الفلاسفة يجوزون وجود حادث عن حادث الى غير نهاية بالمرض اذا كان ذلك متكررا في مادة
محصرة متناهية مثل ان يكون فاسدا فانفسهم ما شرط وجود الثاني فقط (اقول) انه واجب ان
يكون انسان من انسان بشرط ان يفيد الانسان المتقدم حتى يكون هو المادة التي تتكون منها الثالث
صورة ذلك ان تنوهم انسانين فعمل الاول منهما انسانين من مادة انسان فان لم يصار انسانا بذاته ففسد
الانسان الاول ففطن الانسان الثاني من مادة انسان اما انما انتم فسد الانسان الثاني ففطن من مادة
الانسان الثالث انسانا فاما انما عكن ان تنوهم في مادتين تأتي الفعل الى غير نهاية من غير ان يمرض في
ذلك محال وذلك مادام انما الفاعل باقيا فان كان هذا الفاعل الاول لا يوجد ولا آخر كان هذا الفعل
لاول وجوده ولا آخر كما تبين فيما سبق وكذلك يمرض ان تنوهم في الماضي اهي الله التي كان
انسانا فذلك كان قبله انسان ففطنه وانسان ففطنه وقبل ذلك الانسان انما ففطنه وانسان ففسد ذلك ان كل
ما هو شأته اذا استند الى فاعل قديم فهو في طبيعة الفاعل فليس يمكن فيه كل واما لو كان انسان من انسان
من مواد لانهاية فاعلا وامكن ان يتردد انما له لكان مستحيلا لانه كان يمكن ان يوجد كل غير متناه
لانه يوجد كل متناهيا يتردد انما له لغير ان يفسد في منه امكن ان يوجد كل غير متناه وهذا
شي قد تبين في الحكي في السماع فاذن للمادة التي هي ادخل القدماء موجودا فاعلا ليس بغير اصلا ليست
هي من جهة وجود الحادث فان هذا حادث بل عاين قدمه بالجنس والاحتمال عندهم ان يكون هذا
المرو الى غير نهاية بل لازما من وجود فاعل قديم لازما الحادث انما يلزم ان يكون بالذات من سبب حادث
واما الجبهة التي من قبلها ادخل القدماء في الوجود موجودا اوليا واحدا بالعدد من غير ان يقبل ضربا

الى فاعل فلم لا يجوز ان تكون ذلك الموجود مركبا من
جزاين كل واحد منهما لا يحتاج لشيء أصلا ويكون الممتنع منهما محال في كل منهما في تفرقه من غير احتياج الى فاعل وجوده فان أردت
بولجب الوجود في قوله فلا يكون الممتنع واجب الوجود لا يحتاج الى فاعل لا نسب له ان لا يكون واجب الوجود وان اردت بالاحتياج
الى شيء أصلا سواء كان جزءا مقوما وغيره فمبطل ان لا يكون واجب الوجود بهذا المعنى لكن البرهان مادل الا على مقطع للسلسلة لا يكون

محتاجا الى الفاعل ولا يتقدم كونه واجبا بل في الآخر ورودا اما بالترتبة اما ان يكون شئ من الجزأين مقترا الى الآخر أولا فان كان الثاني كان كل واحد من تلك الأجزاء مستقلا بنفسه وغنا عن غيره وكل ما كان كذلك لا يكون شئ آخر شأنا واحدا له وحدة حقيقة ضرورية أن الأمور التي لا يكون منها احتياج لآخر كركب منها ماسة طارحة حقيقة قاجرا الواجب ليستأخر له هذا خلف وان كان الأول كان بعض تلك الأجزاء له البعض الآخر وكل ما هو معلول منها كان مجزا ١٩ لذاته فلا يكون المركب واجبا

بل الواجب الجزئ الآخر فان قلت لم لا يجوز أن لا يكون شئ من الجزأين مقترا الى الآخر وتكون بينهما ملازمة كما بين الآلة والنبوة فتركب عنهما ماسة واحدة وحدة حقيقة ولم لا يكتفي هذا القدر في تركيب الماسة الحقيقة الواحدة قلت ضرورة العقل حاله بان كل ما استقى من آخر في قوامه وجوده وتخصه كان المركب منها واحدا اعتبارا كالانسان الموضوع بحسب الجبر لأمائه في واحدة وحدة حقيقة فان كان بين الأجزاء احتياج في أحد ما ذكرته كان بعضهما مجزا محتاجا الى الآخر فلا يكونان مركبا واجبا والام يكن الواجب الذي له وحدة حقيقة مركبا منها وقد قام التلازم عند التحقيق لا يقتضيه إلا العلمانية بوجوبه وان كانا بينهما وبين معلولها أو بين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث تقتضي تلك العلمة تعلقا بالكل واحد منهما بالآخر كما بين الصورة

من شروب التذرية بغير ان احدهما أتى بالآخر وهذا الوجود الدوري قد عاودك انهم اتفقا كون الواحد لما عرفت سابقا له فقلت كذلك فساد الفاسد منها القوة كونه بالبعد فوجب أن يكون هذا التغير القديم عن محرك قديم ومحرك قديم بدو يتغير في جوهره وانما هو يتغير في المكان باجزائه أي يقرب من بعض الكائنات وسهلا فيكون ذلك سيما القاسم منها كون الكائن وهذا الجبر المسمو هو الموجود التغير لا في غير ذلك من ضرورية التفاضل فوجب للحوادث من جهة اتصاله الحادث وهو من جهة اتصال هذا الاتصال له أي انه لا أول لها ولا آخر عن سبب لا أول لها ولا آخر والوجه الذي من قبله أدخلوا هو وجودا قديما ليس بهيتم أصلا ولا ذي دوى هو انهم وجدوا جميع أجناس الحركات ترتقي الى الحركة في المكان ووجود في المكان والارتقي الى محرك من ذاته عن محرك أرفع محرك أصلا لا بذات ولا بالعرض والأول واحد محرك كات معارفه تنافه وذلك محصل يلزم ان يكون هذا المحرك الأول أزليا ولا يمكن أولوا ذلك كان ذلك فكل حركة في الوجود هي ترتقي الى هذا المحرك بالذات بالعرض وهو الذي وجد مع كل محرك في حين ما يترك وأما كون محرك قبل محرك مثل انسان ولد انما فذلك بالعرض لا بالذات وأما المحرك الذي هو شرط في وجود الانسان من أول تكوينه الى آخره بل من أول وجوده الى انقضاء وجوده فهو هذا المحرك وكذلك وجوده هو شرط في وجود جميع الوجودات بشرط في حفظ السموات والارض وما بينهما وهذا كله ليس شئ في هذا الموضوع يبرهان ولكن بأقول الى من جنس هذا القول هو اتفق من أقوال النحويين عند من أنصف وانزب في هذا فسادا فسادا استثبت عن الانفصال الذي ينفجها هو أحد من خصائص الفلاسفة في وجهه انما عرض عليهم في هذه المسئلة فانها اتصالات ناقصة لانه اذا لم يكن بين الجبهه التي من قبلها أدخلوا وجودا أزليا في الوجود لم يقين وجهه انقضاءهم عن وجود الحادث عن الأزلي ونفك هو كما قلنا بتوسط ما هو أزلي في جوهر كائن فساد في حركته الجزئية لا في الحركة الكلية الدورية أو بتوسط ما هو من الأفعال أولى بانفس أي ليس له أول ولا آخر (قال أبو حامد) يجيبه عن الفلاسفة قلت شعر لا يبعد صدو واحد من قديم أي حادث كان بل يبعد صدو واحد من قديم هو أول الحوادث من القديم اذا لم يفرق حالة الحدوث ما قبله في ترجيع جهته الى الوجود من حيث ضرورية وقت ولا آله ولا شرط ولا طبيعة ولا عرض ولا سبب من الأسباب بتعدد له حالة وأما ان لم يكن هو الحادث الأول جازان مصدر منه عند حدوث شئ آخر من امتداد داخل التناهي أو حدوث الوقت المرافق أو ما جرى هذا المجري ولما أورد أبو حامد عنهم هذا الجواب قال يجيبهم أما السؤال في حصول الامتداد وهو وقت الوقت وكل ما يجعده فقامت ما مان تسلسل الى غير نهاية أو ينتهي الى قديم كون أول حادث منه (أقول) هذا السؤال هو الذي سلموا لاهته وهذا النوع من الأرقام هو الذي أزمهم منه ان يصدروا حادث من قديم ولما أحاب عنهم جواب لا يطابق السؤال وهو نحو واحد من قديم لاحداث أول أعاد عليهم السؤال مرة ثانية والجواب عن هذا السؤال هو ما تقدم من وجه صدور الحادث عن القديم الأول لا بما هو حادث بل بما هو أزلي بالجنس حادث بالأجزاء وذلك ان كل فاعل قديم عندهم ان صدوره حادث بالذات فليس هو القديم الأول عندهم وقوله عندهم معتد الى القديم الأول أعني حضور شرط قبل

والطريق وكل شئ من ليس أحدهما له موجه فلا خروا لارتباط بينهما بالانساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود أحدهما متفردا عن الآخر فيلزم على تقدير التلازم بينهما ما كون أحد الجزأين معلولا لا خراو كونهما معلولين لعلته فالتعقل عنهما فلا يكونان مجتمعين عنهما واجبا وديان دوام تعلق كل منهما بالآخر كاف في التلازم بينهما لا امتناعا كالتلازم بينهما عن الآخر فيقتضي أن يلزم أن يكون أحدهما علته فلا خراو كونها معلولين لعلته فالتعقل عنهما فالتعقل بينهما ولم لا يجوز

أن يكون تعالى كل منهما بالأخر بحسب ما بينهما من غير توقف لاحدهما على الآخر ولا امرنا أن نخرج ههنا (ثم قال الامام
القرطبي) رحمه الله تعالى الجواهرية والوجودية والمبدئية وأن لم تكن جنسها تعالى لا من البتة معقولة في جواب ما هو لكن الواجب
تعالى ههنا هم على مجرد كان سائر العقول التي هي المبادىء والوجودية مجردة عن المواد وليست العقلية المجردة من المواد والصفات
بل هي حقيقة جنسية وهذه الحقيقة ٢٠ الجنسية مشتركة بين الأولوسائر العقول ولا يمكن أن لا يثبتها بشئ آخر لا متنازع

الاكتفية بدونها في التمايز فلا
يؤذن من فصل به يتميز
عن سائر العقول فيسلم
التركيب (قال) والدليل
عليه أن العقول التي هي
مصولات أنواع مختلفة
واغماشرا كما في العقلية
وانتارتها بعقول سوى
ذلك وكذلك الأول تعالى
بشارك جميعها في العقلية
فهم فيه بين نفس القاعدة
أو انصير إلى أنها العقلية
ليست مقومة لذات
وكلاهما محالان ههنا
ولا يفي عليك أن العقلية
ما لها القدرة على المادة
وهو معنى ما لا بد
الأول خارج من حقيقة
وكذا بالنسبة إلى العقول
أيضا فليست العقلية
مقومة لذات المبدأ الأول
ولانها العقول أصلا
حتى يلزم بسبب الاشتراك
فيها الامتزاج والفصول
في سلم التركيب وأما
الجوهرية وإن قال بعضهم
بكونها جنسا للجواهر
لكونها متعززا كون المبدأ
الأول جوهرًا فلا يلزمهم
تركبه بخلاف العقل
فانه ههنا مركب من
الجنس والفصل وبعضهم

القديم الذي ليس بأول يستند إلى القديم الأول على الوجه الذي يستند إلى المحدث عن القديم الأول
وهو الاستناد الذي هو بالكل لا بالأجزاء ثم أتى بجواب عن الفلاسفة بأن صدور بعض التصورات منهم
ومعناها في التصور حاث عن قديم الاواسطة حركة دورية تشبه القديم من جهة أنها الأولى لها ولا آخر
وتشبه المحدث بأن كل جزء منها يتوهم فهو كائن واحد وتكون هذه الحركة مجردة عن آخرتها بمبدأ
المحدث ويكون بأزليته كالتي لا لازل ثم قال في الاعتراض على هذا الخبر الذي من قبل صدور
المحدث عن القديم الأول في مذهب الفلاسفة فقال لهم الحركة الدورية أحادية هي أم قديمة فإن كانت
قديمة فكيف صارت مبدأ المحدثات وإن كانت حادثة افتقرت إلى الحوادث وتسلسل الامر وقولكم أنها
من وجه تشبه القديم ومن وجه تشبه المحدث فتشبه القديم من جهة أنها ثابتة وتشبه المحدث من جهة
أنها متغيرة (فقول) أي مبدأ المحدثات من جهة أنها ثابتة أم من حيث أنها متغيرة فإن كانت من
حيث أنها ثابتة فكيف صدرت عن حدث من حيث هو ثابت وإن كان صدر عن حدث وهو مجرد
فهو محتاج إلى ما وجب الحد وتسلل ذلك هنا معنى قوله وهو قول لفظي فإنه لم يصد عنها
المحدث من جهة ما هي ثابتة وإنما صدر عنها من حيث هي متغيرة لأنها التي هي سبب محدث
من جهة أن مجرد ما ليس مجردا وإنما هو قديم أي لا أول له ولا آخر فهو جب أن يكون فاعل
هذا هو فاعل قديم لأن الفعل القديم لفاعل قديم والمحدث لفاعل محدث والحركة انما تفهم من معنى
القديم في أنها الأولى لها ولا آخر وهو الذي يفهم من ثبوتها فإن الحركة ليست ثابتة وإنما هي متغيرة
فما شعر أو حاسس بهذا قال ولم في آخر وجع من هذا الامر نوع احتساب السنو رده في بعض المسائل
(قال أبو حامد رضي الله عنه) الدليل الثاني على المبدئية هو أن الفاعل بأن العالم متأخر من الله تعالى
والله تعالى لم يتقدم عليه ليس بمحال وإنما يريد به أنه متقدم بالذات لا بالزمان كقديم الواحد على الاثنين
فانه بالجميع مع أنه يجوز أن يكون معه في الوجود الزماني وكقديم العقل على المعلول مثل حركة الشخص
على حركة الفيل التابع له وحركة اليد مع حركة اليدين في حركة اليد في الماه مع حركة اليد فانه متساوية في
الزمان وبعضها على وبعضها معلول إذ يقال تحرك الفيل بحركة الشخص وتحرك الماه بحركة اليد في
الما هو لا يقال تحرك الشخص بحركة الفيل وتحرك اليد بحركة الماه وان كانت متساوية فإن أردت تقدم
الداري سبحانه على العالم هذا الزم أن يكونا حادثين أو قديمين واستحال أن يكون أحدهما حادثا والآخر قديما
وأن أردت به أن الله متقدم على العالم والزمان لا بالذات بل بالزمان فاذن قيل وجود العالم والزمان زمان
كان العالم في معقود ما ذك أن القدم سابقا على الوجود وكان الله تعالى سابقا له فمتساوية في زمان
الآخر والآخر فله من جهة الأول فاذن قيل الزمان زمان لا نهاية له وهو متناقص ولا حله بتعجيل القول
بحدوث الزمان وإذا وجب تقدم الزمان وهو عبارة عن قدر الحركة وجب قدر الحركة وإذا وجب تقدم
الحركة وجب تقدم المحرك الذي يدوم الزمان يدوم حركته (قلت) أما سابق القول الذي حكاه ههنا
فليس به مانع وذلك أن حاصله أن الداري سبحانه وإن كان متقدما على العالم فاما أن يكون متقدما
بالنسبة إلى الزمان مثل تقدم الشخص ظاهرا أما أن يكون متقدما بالزمان مثل تقدم البناء على الحائط
فإن كان متقدما متقدم الشخص ظاهرا والداري قديم فالعالم قديم وإن كان متقدما بالزمان وجب أن يكون

متقدما
ذهبا إلى أن الجوهر ليس بجنس والعقول بسيطة وتمايز بعضها عن بعض بذواتها المتخالفه لا بالفصول
والفصل المحدثي عشر في مطال قولهم أن وجود الأول عين ماهيته
الاسلام وهذا مال الله بعض المحققين من متأخري المتكلمين والدليل الذي هو عليه الشيخ في كنهه هو أن وجوده واجب كان زائدا
على ماهيته لكان قائما بها أو لم تكن موجودة أصلا ولو كانها لكان متعززا بها في غير فيكون مقتضى الوجود والاعتبار إلى

الغير ممكن وكل يمكن يحاج الى مؤثر والمؤثر فيه ما نفس تلك الماهية او غيره الا حار ان يكون غيرهما والا لزم ان يكون واجب في وجوده
 الغير ممكن فلا يكون الواجب واجبا ولا حار ان يكون نفسه ما فان الماهية وان حار ان تكون له بعض صفاتها لكن لا يجوز ان تكون
 على وجود نفسه اذا مؤثر في الوجود لا بد وان يتقدم عليه بالوجود فلو كانت الماهية الواجبة على الوجود المتقدم على وجودها
 بالوجود فالوجود المتقدم ما نفس الوجود المفروض او غيره فان كان نفسه لم تقدم ٢١ انتهى على نفسه وهو محال وان كان غيره

عادا لكلام الله فكان
 لا شيء وجودات لانهاية
 لها وهو ايضا محال و يلزم
 ايضا ثبوت المطلوب على
 تقدير عدمه لان الماهية
 المتقدمة لجميع تلك
 الوجودات المتسلسلة لا بد
 ان يتقدمها بالوجود
 لا يكون زائدا عليها والا لزم
 يكن الجميع جيبا بل
 غيرا واجب عنه بوجوه
 (أحدها) ما ذكره صاحب
 الاشارة وهو ان الوجود
 لا يزيد في الابعان على
 الماهية الموجودة بل
 زيادته عليها في الابعان
 فقط فهو اعتبارا عقليا
 لا هوية عينية فلا له
 في الابعان لا الماهية ولا
 غيرها حتى يلزم ما ذكر
 من انه محدود ورده هذا
 الجواب بان الوجود وان
 لم يكن له هوية عينية لكان
 للماهية انصافا بحسب
 نفس الامر وهو وان كان
 الى همة موحدة له لكونه
 من الوجودات العقلية
 التي لا وجود لها في الخارج
 لكن له احتياج الى الهة
 باعتبار انصاف الماهية
 به تلك الهة لا ما غيرها
 ف يلزم افتقار الماهية

متقدمة على العالم زمان لا اول له فيكون الزمان قدما على الاله اذا كان قبل الزمان زمان فلا يتصور رده
 واذا كان الزمان قدما على الحركة قدما لان الزمان لا يقوم الا مع الحركة واذا كانت الحركة قدما فلا تحرك
 به القديم والحركة لما ضرورية قديمة وانما كان هذا البرهان غير صحيح لان البرهان سحاه ليس شأنه ان
 يكون في زمان والعالم شأنه ان يكون في زمان فليس يصدق عنه مقابلة التقدم الى العالم انه اما ان يكونا
 معا اما ان يكون متقدم ما عليه بالزمان والسببية لان التقدم ليس مما شأنه ان يكون في زمان والعالم شأنه
 ان يكون في زمان (قال ابو حامد رضي الله عنه) والاعتراض هو ان يقال ان الزمان حادث مخلوق وليس
 قبله زمان أصلا ومعنى قولنا ان الله تعالى متقدم على العالم والزمان كان ولا عالم ولا زمان ثم كان بعده
 عالم وزمان ومعنى قولنا كان ولا عالم وجود ذات البرهان سحاه وعدم ذات الاله فقط ومعنى قولنا كان
 وبه عالم وجود ذاتين فقط ومعنى التقدم انفرادا بالوجود فقط والعالم كخص واحد وقولنا كان
 الله ولا هسيه ثلاث كان وهسيه منه لا يتقدم الا على الوجودات وعدم ذات ثم وجود ذاتين وليس
 من ضرورة ذلك تقدم رشي ثالث وهو الزمان وان كان الزمان لا يسكت عن تقدم رشي ثالث وهو الزمان فلا
 التفت الى اخلط الاوامام (قلت) هذا قوله ما عالى خبث خلفه قد قام البرهان ان هاتين رشي من
 الوجود (أحدهما) في طبيعة الحركة قد هذا لا يتقدم من الزمان (والآخر) ليس في طبيعة الحركة وهذا
 ازل وليس يتقدم في الزمان اما الذي في طبيعة الحركة فهو موجود معلوم بالحس والعقل واما الذي ليس
 في طبيعة الحركة فلا لا يتقدم قد قام البرهان على وجوده عند كل من يعرفه ان كل محرك له محرك
 وكل مفعول له فاعل وان الاسباب المحركة بعضها ايضا لا تتحرك الى غير نهاية بل ينتهي الى سبب اول غير
 محرك أصلا وقد قام البرهان ايضا على ان الوجود الذي في طبيعة الحركة ليس يتقدم من الزمان وان
 الوجود الذي ليس في طبيعته الحركة ليس يتقدم من الزمان واذا كان كذلك فتقدم أحد الموجودين على
 الآخر على الذي ليس في طبيعته الزمان ليس يتقدم زمانيا ولا يتقدم الهة على المعلول الذين هم من طبيعة
 الوجودات المحركة مثل تقدم النسخ على طه ولذلك كل من شبه تقدم الموجود الغير محرك على المحرك
 بتقدم الموجودين المحركين أحدهما على الثاني فقد أخطأ وذلك ان كل موجودين من هذا الجنس هو
 الذي اذا اعتبر أحدهما بالثاني صدق عليه الهاما ان يكون معه واما تقدم ما عليه بالزمان او متناحرا عنه
 (ثالث) من ذلك هذا المسلك من الفلاسفة المتأخرين من أهل الاسلام انهم يخصصوه لاعتبار التعبد
 فاذن تقدم أحد الموجودين على الآخر وتقدم الوجود الذي هو ليس بغيره ولا في زمان على الوجود
 المتغير الذي في الزمان وهو مرفوع عن الآخر فقول اني احمان تقدم اباري سحاه على العالم ليس تقدم زمانيا
 معا ولا ان أحدهما متقدم على الآخر فقول اني احمان تقدم اباري سحاه على العالم ليس تقدم زمانيا
 صحيح لكن ليس يفهم تأخر العالم عنه اذا لم يكن تقدمه زمانيا لا تأخر المعلول عن العلة لان التأخر يقابل
 التقدم والتأخران من جنس واحد ضرورية في ما سبق في المعلوم فاذا كان التقدم ليس زمانيا
 فالتأخر ليس زمانيا وروى ذلك ايضا الشك المتقدم وهو كيف يتأخر المعلول عن العلة التي استوفت
 شروط العمل واما الفلاسفة المتأخرين الموجودات المحركة ليس لكنته مبدأ بلزمهم هذا الشك وانه لهم
 ان يظنوا به صدور الموجودات الحادثة عن موجود قديم ومن تتجهجهم ان الموجودات المحركة ليس له

الواجبة في انصافها للوجودات امر خارج عن ذاته او غيرا فيلزم تقدمها على وجودها بالوجود (لقال) ذات الواجب تعالى ما واجب
 انصافها بالوجود بل غيران لا يتصرف به بل يكن هناك احتياج الى علة اد المحجج الى الهة هو الامكان فان شأن العلة ان يرجح أحد
 الطرفين المتساويين على الآخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان فاي حاجة الى الهة وما قال ان الواجب هو الذي يقتضي ذاته
 وجوده فمعناه ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصرف بالوجود لان هناك اقتضاها وتامير (لاناقول) ان انصاف ليس مما يتصور ان يستغنى

عما عده بالكيفية حتى يتصور ان يكون واجبا نظرا الى ذاته ضرورية احتياجه الى محض وصفه فهو من حيث هو لا يكون الا جزئا حصوله ولا حصوله فلا بد في ترجيح احد جانبي حصوله ولا حصوله من مرجح اما الذات او غيرها فلزم احدا المتصور من تعقلا (زنايا) مذكروه الامام الرازي رحمه الله تعالى وهو ان الله تعالى لا يتصور ان يكون متعقلا على معادها بالوجود فان الله لا شاك في تقدمها على العلول وامان ٢٢ هذا التقديم بالوجود فنوع لا يجوز ان تكون المتعقلا من حيث هي ههنا لوجودها

فتقدم عليها بالوجود
اولا ترى ان ماهيات
الممكنات هل قابلية
لوجودها مع انه لا يجب
تقدمها عليها بالوجود الا
لزم وجود الشيء قبل
وجوده وان كان تقدم
الهة القابلية لا بالوجود
فلا يجوز ان يكون الخلال
في الهة المعالمة ايضا
كذلك (فان قيل) اذا
جسوزتم ان تؤثر ماهيته
قبل الوجود في وجود
ففساهم لا يجوز ان تؤثر
تلك المساهة قبل وجودها
في وجود العالم وحيد
لا يمكن الاستدلال بالوجود
الا نراه على وجودها
(قلنا) ضرورة العقل
قارقة بينهما فانما نعلم
بالضرورة ان الشيء مالم
يوجد لا يكون سببا لوجود
غيره بخلاف ما اذا كان
سببا لوجود نفسه ورد
هذا الباب ايضا بان
الفاعل للوجود لا بد ان
يلفظ العقل له وجودا
اولا حتى يمكن ان يلاحظ
له افادة الوجود لان مرتبة
الابجد متأخرة عن مرتبة
الوجود بالضرورة فان
ملاو جدي نفسه لا يتصور

مبدأ للاحداث لكيفية ام متى وضع حادثا وضع موجودا قبل ان يوجد فان الحادث حركة والحركة
ضرورية في محركاتها ومن متساوية الحركة في زمان او في غير زمان او اضافنا ان كل حادث فهو يمكن الحادث
قبل ان يحدث وان كان المتكلمون يتأخرون في هذا الاصل فسيأتينا الكلام معهم فيه والامكان لاحق
ضروري من لواحق الوجود المتحرك فيلزم ضرورة ان وضع حادثا ان يكون هو وجودا قبل ان يوجد
وهذا كله كلام جدي في هذا الموضوع ولكنه انفع من كلام القوم يقول ابي حامد ولو كان الله تعالى ولا
عيسى مثله لان كان الله عيسى لم يتضمن اللفظ الوجود ذاتا وهذا منتهى جود ذاتين وليس من
ضرورة ذلك تقدم برئى نالت وهو ان زمان صحيح الاله يجب ان يكون متأخرة عنه ليس تأخر زمانيا بالذات
بل ان كان لها العرض اذا كان المتأخر قد تقدمه الزمان اعني من ضرورة وجوده تقدم الزمان وكونه
محدنا والعالم لا يمرض له مثل هذا ضرورة الا ان كان خرا من محركاته بفعل الزمان عليه من طريقه
كما عرض لعيسى وسائر الاشياء من الكائنة الفاسدة وهذا كله ليس بين ههنا يبرهان وانما الذي
بين ههنا ان المعاد غير محتمل وما سكا به من هذه الفلاسفة فليس بصحيح (قال ابو حامد) عجيبان
الفلاسفة فان قيل لقولنا كان الله تعالى ولا عالم مفهوما نالتشوى وجود الذات وعدم العالم بدليل انما
لوقد زعمنا ان العالم في المستقبل كان وجود ذاتا وعدم ذاتا حاصلا ولم يصح ان يقال كان الله والعالم
بل الصحيح ان يقال يكون الله والعالم وقال القاضي كان القولا عالمين قولنا كان ويكون فرق اذ ليس
بذوب احدهما عن الثاني بل هو من جهة اخرى فليس مما ترجع اليه الفرق ولا شكا فيهما لا يفتكران في وجود الذات ولا في
عدم العالم بل في معنى ثالثا فاننا اذا قلنا عدم العالم في المستقبل كان الله تعالى ولا عالم قبل لانهما خطأ
فان كان انما انتقال على ماض قدل على ان تحت لفظا كان مفهوما ثالثا وهو الماضي والماضي ذاته هو
الزمان والماضي بغيره الحركة فانه متضمن بعض الزمان فبالضرورة لزم ان يكون قبل العالم زمان قد
انقضى حتى انتهى الى وجود العالم (قلت) حاصل هذا الكلام ان يعرفهم ان في قولنا القائل كان كذا
ولا كذا ثم يكون كذا ولا كذا مفهوما ثالثا وهو الزمان والذي يدل عليه لفظ كان بدليل اختلافه
المفهوم في هذا المعنى في الماضي والمستقبل وذلك انه اذا قلنا وجود شيء ماض عدم آخر قلنا كان كذا
واذا قلنا عدمه مع وجوده في المستقبل قلنا يكون كذا ولا كذا افتقر المفهومين يقتضي ان يكون ههنا
معنى ثالث ولو كان قولنا كان كذا ولا كذا لا يدل لفظا كان على معنى لكان لا يفتقر قولنا كان ويكون
وهذا الذي قاله كل به بنفسه لكن هذا الاشكال به عند مقابلة الموجودات بعضها الى بعض والتقدم
والتأخر اذا كانت ههنا شأنه ان تكون في زمان فاما اذا لم تكن في زمان فان لفظا كان وما شابهه ليس
يدل في مثل هذه القضايا الاعلى ربط الخبر بالخبر مثل قولنا وكان الله غفورا رحاما وكذلك ان كان
أحدهما في زمان والاخر ليس في زمان مثل قولنا كان الله ولا عالم كان الله تعالى والامام قلنا لا يصح
في مثل هذه الموجودات ههنا المقابلة التي هي ما وافقنا مع المقابلة ههنا لا شاك فيها اما مقابلة عدم
العالم مع وجوده لان عدمه مما يجب ان يكون في زمان ان كان العالم وجوده في زمان فاما ما يصح ان
يكون عدم العالم في وقت وجود العالم نفسه فهو ضروري وقهره عدمه يتقدم عليه الزمان متأخرة لان
التقدم والتأخر في الحركة لا بينهما الامع الزمان والذي يدخل هذا القول من الانشغال هو ان

منه ايجادا فاما سواء كان ايجادا غيره او ايجادا نفسه فلا يجوز ان تكون ماهية الواحد من حيث هي مقتضية المقابلة
لوجودها واما الهة القابلية فهي مستعدة لوجودها لا يستلزم وجودا لا بد وان يلاحظ له العقل الخلق هو الوجود حتى يمكن ان
يلاحظ له استفادة الوجود وذلك لان استفادة الحاصل محال كخصه فلا يجوز ان يتقدم قابل الوجود مستفدة عليه بالوجود
ضرورة (ثم قال الامام الرازي) معترض على الشيخ اعقد جواز ان تكون ماهية الشيء سببا للصفتين صفاته قابلية لثبات كانت متوفرة في

صفته من صفات نفسها كانت هذه تلك الصفة ولا يجوز أن يكون تنقسمها على تلك الصفة بالوجود والا تكن الصفة تنقسم الماهية فقط بل الماهية الموجودة لكن سر الشيخ ان الله في نفس الماهية تثبت ان تقدم المؤثر على الاثر لا يجب ان يكون بالوجود (وجوابه) ان الشيخ لم يقل ان نفس الماهية من حيث هي تكون هذه الصفة من صفاته بل قال يجوز ان تكون ماهية الشيء بالصفة من صفاته وان تكون صفة له بالصفة أخرى مثل الفصل الخاصة ولكن لا يجوز ان تكون الصفة التي هي الوجود لا شيء

انما هي بسبب ما هيته التي ليست هي الوجود او بسبب صفة أخرى لان السبب تقدم في الوجود ولا تقدم الوجود قبل الوجود هذه عبارته وليس في مدلاله على ان الماهية من حيث هي من غير مداخلية الوجود تكون سببا لصفة بل الظاهر ان مرادها ان الماهية من حيث هي من غير اعتبار الوجود لا تكون سببا لشيء فلا يجوز ان تكون سببا لوجودها والا لم تقدمها على الوجود بالوجود ويجوز ان تكون سببا لغيره من الصفات فلا يلزم من سببيتها لها محذور وما يقال من ان الماهية من حيث هي يمكن ان تكون هذه الصفة مقولة لها لا باعتبار وجوبه ملاسه وان كونها من حيث هي مع قطع النظر عن وجودها مطلقا خارجا وهذا مستبعد بصفة او على التام في اضافة بحيث لا يكون له وجودا ووجه ما مدخل في ذلك التام في تلك الصفة اصل غير مقول نعم قد لا يكون له خصوصية احد في وجوده من حيث

المقابلة ان احدث المقابلة بين الله تعالى والعالم في هذه الجهة يطل فقط هذا القول ولا يكون برهاننا اعمى الذي يحاكمه الفلاسفة (قال ابراهيم) بحجة الفلاسفة عن المتكلمين في معارضة هذا القول قلنا المفهوم الاصل من اللفظ وجود ذات وهدم ذات والامر الثالث الذي فيه ادراك اللفظ من نفسه لازمة بالاضافة المتبادلة ان الوجود قائم في العالم في المستقبل ثم قدرنا اننا بعد ذلك وجودا ثابتا كما عند ذلك نقول كان الله تعالى ولا ما لم يصبح قولنا سواء اردنا اننا عدم الاول او انعدم الثاني الذي هو بعد الوجود واما ان هذه نسبة الى المستقبل يجوز ان يصير ماضيا فيعبر عنه بلفظ الماضي وهذا كله لغز الوجود من قومه موجود وممتد الامع قد يرثى له (قلت) ان قبل الذي لا يشك الوجود عنه نطق ان شيء يحقق موجوده هو الزمان وهو لغز الوجود من ان قدر تنامي الجسم في جانب الراس مثلا الا على سطح له فوقه فيكون له زمان واما العالم مكانا ملاما ولا غيره واد قبل ليس فوق سطح العالم فوق ولا بعدا بعده انتم الوجود من الازعان لقوله كما اذا قبل ليس قبل وجود العالم قبل وجوده محقق نفعه من قوله كما اذا كان كذب الوجود في قدره فوق العالم خلاه وهو لا ينافي بان قال له ان خلاه ليس منه وما في نفسه وما لا بعد فهو تابع الجسم الذي يتبعه افعاله فاذا سكن الجسم يتبعه اكان البعد الذي هو تابع له متناهيما وانقطاع الخلاه لا يفسد مفهومه فثبت ان ليس واما العالم الا خلاه ملاما وان كان الوجود لا بد من لقبوله فكذلك يقال كما ان البعد الكافي تابع الجسم فكذلك البعد الزماني تابع للحركة فانه امتداد الحركة كما ان ذلك امتداد افعال الجسم وكان قيام الدليل على تنامي افعال الجسم منع من اثبات بعده مكان واما فقام الدليل على تنامي الحركة من طرفه فيعني تقدير بعد زمانه واما ان كان الوجود متناهيما في زمانه وتقدر ولا بد من منه ولا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم المصاهرة عنه هذا الاضافة الى قبل وبعد بين البعد الكافي الذي تنقسم المصاهرة عنه هذا الاضافة الى فوق وتحت فان حاز اثبات فوق الا فوق فوقع ما حاز اثبات قبل ليس قبله قبل محقق الا في احوال وهي كافي في فوق وهذا الاصل في انهم انفقوا على ان ايسر واما العالم الا خلاه ملاما (قلت) حاصل هذا القول معاذنا ان احداهما ان توم الماضي والمستقبل الذين هما القبل والبعد هما شيان موجودان بالقياس الى وجهتنا فذهبنا ان نزيل مستقبلا صارا ماضيا كما ان قبل مستقبلا واذ كان ذلك كذلك فليس الماضي والمستقبل من الاشياء الموجودة متناهيا ولا لها خارج النفس وجود وانما هي شيء تفعله النفس فاذا بطل وجود الحركة فاطل مفهوم هذه النسبة والمقابلة (والجواب) ان تلازم الحركة والزمان صحيح وان الزمان شيء بفسله الفهم في الحركة لكن الحركة ليست متناهي ولا الزمان لانه ليس يتمتع بوجود الزمان الامع الموجودات التي لا تقبل الحركة واما وجود الموجودات المتحركة او تقدير وجودها بطبقها الزمان ضروري فانه ليس ههنا الامور وجودا من وجوده قبل الحركة فهو وجود ليس بقبل الحركة وليس يمكن ان يقلب احد الموجودين الى صاحب الاول امكن ان يقلب الضرورى مما كانوا كانت الحركة غير ممكنة ثم وجدت لوجب ان تتقلب طبيعة الموجودات التي لا تقبل الحركة الى الطبيعة التي تقبل الحركة وذلك متفصل راغا كان ذلك لان الحركة هي في ضرورة فلو كانت الحركة ممكنة قبل وجود العالم فالاشياء اقبلت في زمان الضرورة لان الحركة انما هي ممكنة فيما يقبل السكون لا في عدمه لان عدمه ليس فيه

في المصاهرة بها ومن هذه الصفات يسمى لوازم المصاحبات كزوجة الاربع فان الاربعه تصفها اسماء وجدت خارجا واما ان تصفها بالاربعه معمرة عن الوجود في كل (والثاني) ما ذكره الامام الفراء في محصله منع كون وجود الواجب على تقدير زمامته وقيامه بالمصاحبات مع انما على مؤثر نهله انه ازل من الاثر لا يحتاج الى ما قبل مؤثره فان هذا الممكن والمحال ان له هذه غاية فلا نسلم ذلك ان متناهي غير محتمل ولا استعماله في الدليل بل الا على قطع تسلسل العلل وقطعه بمحصل بحيث يفسد وجوده

يكون جوهرها ذاتها في ذاته ثم قال (فان قيل) فتكون المادة سببا لوجود الذي هو تابع له (قلنا) المادة في الاشياء ما حادث لا يكون سببا لوجود فكيف في القديم ان هذا هو السبب الفاعل له وان هذا هو جوهرها خروجه وان لا يستثنى عنه فليكن كذلك ولا استعمال فيه انما الاستعمال في قسلس الدلائل فاذا انقطع فقد اندفعت الاستعمال وما هذا ذلك لم تعرف استعماله فلا بد من برهان على استعماله وانت قد عرفت بما تقدمنا في ٢٤ المباحث السابقة ان كل وصف فهو في نفسه مع قطع النظر عن غيره لا استقلال له وكل

ما كان كذلك كان طرفا حصوله ولا حصوله بالنظر اليه على السواء فيحتاج الى فاعل يحصله ضرورية سواء كان قدما على واحدنا (فان قلت) الوجود امر اعتباري لا يمتنع في له الالهيان حتى يكون طرفا حصوله ولا حصوله متساويا ينظر الى ذاته فيحتاج الى الفاعل (قلت) هو ان لم يحتاج في وجوده الى الفاعل لعدمه لكن حصوله للماهية واتصاف الماهية به ليس بحيث يستغنى عما يحصله لاهي معنى ان يجعل الانصاف موجودا بل على معنى ان يحصل الماهية متصفة بالوجود (فان قلت) اذا اتصفت الماهية بالوجود بعد ان لم تكن متصفة به احتاجت في ذلك الانصاف الى فاعل يجعلها متصفة به واما ما اذ لم يزل متصفه فلا نسلم الاستياج الى فاعل (قلت) نحن نسلم بالضرورة ان اتصاف الشيء بالشيء وان لم يكن موجودا واحدا بعد ان لم يكن لا بد فيمن امر يحصل الذات متصفة بالصفة هو

امكان اصلا الا لو امكن ان يقول المدم وجودا وانما لا بد للحادث من ان يتقدمه العدم ولا بد من ان يتقدم عدم الحادث عوضه وقبل وجود الحادث ويرتفع عنه العدم كالحال في سائر الاعداد وذلك ان الحادث اذا صار باردا فليس يتحول جوهر الحرارة بروقه وانما يتحول القابل للحرارة والحامل لها من الحرارة الى البرودة (واما للعناد الثاني) وهو اقوى هذه العنادات فانه سقراطي حيث وجاه له ان توهم القلبية قبل ابتداء الحركة الاولى التي لم يكن قبلها شيء متحرك هو مثل توهم انقيا ان آخر جسم العالم وهو الفوق مشيلا ينتهي ضروريا الى جسم آخر واما الى خلاه وذلك ان البعد هو شيء يتبع الجسم كما كان الزمان هو شيء يتبع الحركة فان امتنع ان يوجد جسم لانهاية له لم يتبع بغيره متناه واذ لم يتبع ان يوجد به غير متناه امتنع ان ينتهي كل جسم الى جسم آخر او الى شيء يتقدمه به وهو اللانهاية فلا يوجد كالي غير نهاية وكذلك الحركة والزمان هو شيء تابع لما كان امتنع ان يوجد حركة ماضية غير متناه ما كانت هي الحركة الاولى حركة اخرى وهذه الماهية هي كقائلا خبيثة وهي من مواضع الابدال المغلطة ان كنت قرأت كتاب الهندسة وذلك والحكم الحكم الذي لا وضع له ولا يوجد به كل وهو الزمان والحركة تحكم الحكم الذي لا وضع وكل وهو الجسم وحده لا يتنازع عدم التام في ذلك وفي الوضع دليل على امتنازه في الحكم الذي لا وضع له او جعل فعل النفس في توهم الزيادة في العظم او مجرد الفعل او انه يجب ان ينتهي الى عظيم آخر ليس هو شيء موجودا في جوهر العظام ولا في حده واما توهم القلبية والبعدية في الحركة المحدث فشيء هو مجرد في جوهرها فانه ليس يمكن ان تكون حركة محدثة في زمان اعني ان يفصل الزمان على ابتدائها وكذلك لا يمكن ان تصور زمان له طرف ليس هو نهاية زمان آخر اذ كان حدا لانه لشيء الذي هو نهاية الماضي ومبدأ المستقبل لان الآن هو الحاضر والحاضر هو وسط ضرورية بين الماضي والمستقبل وقصورا حاضرا ليس قبله ماض هو له وليس كذلك الامر في النقطة لان النقطة نهاية الخط وتوجد معه لان الخط ما كان فيمكن ان تتوهم نقطته هي مبدأ الخط وليست نهاية لآخره والآن ليس يمكن ان يوجد لامع الزمان الماضي ولا مع المستقبل فهو ضرورية بعد الماضي وقبل المستقبل ومالا يمكن فيه ان يكون كاشفا انه فليس يمكن ان يوجد قبل وجود المستقبل من غير ان يكون نهاية لزمان ماض فيسبب هذا الخط شبهه الآن بالنقطة وهو ان كل حركة محدثة قبلها زمان ان كل حادث لا بد ان يكون معدوما وليس يمكن ان يكون في الآن الذي يصدق عليه انه حادث معدوما في ان يصدق عليه انه معدوم في آن آخر غير الاول الذي يصدق عليه انه وجوده بين كل اثنين زمان لانه لا بد ان انا كمالا في نقطة نقطة قد تبين ذلك في العلوم فاذا قبل الآن الذي حدثت فيه الحركة زمان ضرورية لانه هي تصورنا آتين في الوجود حدث بينهما زمان ولا بد الفرق لا يشبهه القليل كقائيل في الخط والقول والآن يشبه النقطة ولا يمكن ان يكون في الوضع يشبه الذي لا وضع له فاذي يجوز وجود ان ليس بمحضر قبله ماض فهو يرفع الزمان والا يروعه آتية هذه الصفة ثم يتبع زمانا ليس له مبدأ فلهذا الوضع يحل نفسه فلذلك ليس يصح ان ينسب وجود القلبية في كل حادث الى الزمان الذي يرفع القلبية يرفع الحادث والذي يرفع ان يكون الفوق فوقا يركس هذا الاله يرفع الفوق العلقي واذا الرفع الفوق العلقي ارفع الاسفل

اما الذات او غيره ومنه بعدم كبر وقوله الدليل بل الاله قطع قسلس العلل وقطع يحصل بحقيقة موجودة المطلق يكون وجوده زائدا عليها (قلنا) هم لا يدعون ان برهان قطع اتسلس بل على عدمه فاذ الوجود بل يشيئون نظرا ان بعد اثبات مقطع للسلسلة بان يقال لا بد ان يكون وجود ذلك المنقطع من ماهيته والاحتاج الى علة موجبة لا تصاف هي اما الذات فتقدم على وجودها بالوجود او غيرهما فلا تكون مقطعا للسلسلة وقوله الماهية في الاشياء ما حادث لا تكون سببا لوجود فكيف في القديم ان هذا هو

بالسبب الفاضل (ثنا) الاشياء الحادثة بتدويره الى «مداد» مختلف المبدأ الأول فان وجوده لا يعود استنادا الى غيره واللام
 يكن مبدأ أول فتمين استناده الى ذاته على تقدير زامته على انهم لا يجوزون استناده الى ذاته - فيقال لهم ذلك بل يردون ذلك على
 سبيل التردد والاحتمال لا بالهله - قال رحمه الله تعالى الزامهم الوجود بلا ماهية وحقيقة غير مقول وكالا ينقل «مدامر» سلا لا
 باضافة الى موجوده بقدر عدمه فلا ينقل وجود امر سلا لا بالانقياس الى حقيقة معينة ٢٥ لاسيما اذا تعين ذاتا واحدة فكيف

بتعين واحدا ههنا من
 غيره بالشي ولا حقيقة له
 فان في الماهية في الحقيقة
 واذ ان في حقيقة الموجود لم
 يعقل الوجود والعلل انه
 لو كان هذا معقولا لجاز ان
 يكون في العلل وجود
 لاحقة له بشارك الأول
 في كونه وجودا لاحقة
 له وسانه فان له سلة
 والأول لعله له وحده
 سبب الاله غير مقول في
 نفسه وبالعقل في نفسه
 فبان بقي له علة لا يصير
 مقولا وما يعقل فبان بقدر
 له علة لا يخرج عن كونه
 معقولا (وقبه بحث) لان
 ما لا يعقل الامضا في شي
 آخر هو الوجود اما ان في
 وخصمه العارض
 لوجودات الخاصة فان
 ملاحظة العقل اما بحيث
 لا يلاحظ مع شي آخر ولو
 بوجه اجالي بمنته واما
 الوجود الخاص الواحي
 الذي هو نفس حقيقة
 الواجب عندهم ومختلفة
 بالحقيقة عندهم لاشد
 الوجودات الخاصة
 ومعرضة لوجودها العاطي
 فلا نسلم له لا يعقل الا
 مضانا الى شي آخر هو

الطلي واذا ارتفع هذا ان ارتفع الثقل وانخفض واس فعل الوهم في الجسم المستقيم الابعاد انه يجب أن
 ينتهي الى جسم غيره باطلا بل هو واجب فان المستقيم الابعاد يمكن فيه الازدواج كما يمكن فيما لا يذهب فليس
 له حد بالسطح ولذا وجب ان ينتهي الاجسام المستقيمة الى بعضها جسم كروي اذ كان هو التمام الذي
 لا يمكن فيه زيادة ولا نقصان وذلك في طلب الذين ان يتوهم في الجسم الكروي انه يجب أن ينتهي الى
 شي غيره فقد توهم باطلا هذه كلها امور ليست محتملة عند المتكلمين ولا عند من لم يدس في النظر على
 الترتيب الصناعي وايضا ليس يتبع الزمان الحركة على ما تتسع النهاية العظمى لان النهاية تتسع المقام
 من قبل ان يكون وجوده - فهو مجرد العرض في موضعه المتخصص لخصمه والمشار اليه بالاشارة الى
 موضعه وكونه موجودا في المكان الذي فيه موضعه وليس الامر كذلك في الزمان والحركة بل
 الزمان من الحركة اشبه بلزوم العدد من العدد اعني انه كالاتنين العدد يتبعين العدد ولا
 يتكرر بتكرره كذلك الارق في الزمان مع الحركات وذلك كان الزمان واحد الكل حركة متفرقة
 وموجود في كل مكان حتى لو تفرقت مناقبها واصلها الصافي معارف من الارض لكان قطعان - ولاء
 يدركون الزمان وان لم يدركوا شأنا من الحركات المحسوسات التي في العالم وذلك ما يرى ارسطوطاليس
 ان وجود الحركات في الزمان هي اشبه حتى بوجود المعدادات في العدد وذلك ان العدد لا يتكرر
 بتكرر المعدادات ولا يتبعين له موضع يتبعين مواضع المعدادات ويرى ان ذلك كانت خاصية تقدر
 الحركات وتقدر بوجود الموجودات المتحركة من جهة ما هي متحركة كما يقدر العدد على ما هي ولا يقال
 ارسطوطاليس في حد الزمان انه عدد الحركات المتعددة التي فيها وانما كان هذا امكنا انما كان
 فرضنا معدودا ما احاد ناس يلزم أن يكون العدد حاد نابل واجب ان كان معدودا ان يكون فيه عدد
 كذلك واجب ان كان حاد فكل حاد ان يكون قبله زمان ولو حدث الزمان بوجود حركاتها وانما
 أي حركة كانت لكان الزمان انما يدرك مع تلك الحركة فلهذا فهم يثبتون طبيعة الزمان بحد شي من
 طبيعة العظام (قال ابو حامد) جميعا عن الاختلاف فان قيل هذه الموازين معوجة لان العالم ليس له فوق ولا
 تحت لانه كروي وليس له فوق ولا تحت بل ان سميت جهة فوق من حيث اننا نرى بالأسفل والاخرى
 تحتنا من حيث اننا نرى بالعلية واسم تحت له بالاضافة اليك والجهة التي هي تحت بالاضافة اليك هي
 فوق بالاضافة الى غيرك اذا قدرته على الجاهب الى آخر من كرهنا الارض واقضا بمحاذي اخص قدمه اخص
 قدمك بل الجهة التي تقدرها فوقك من اجزاء السماها نراهم بيننا تحت الارض ليس لا وما هو تحت
 الارض بحد الذي فوق الارض بالذرة وما لا أول ولا وجود العالم فلا يتصور ان ينقلب آخره وكما لا قد نرى
 شئ من أحد طرفها غلظت والآخر رقيق واصطالحنا ان نسمي الجهة التي تلي الرقيق قرة التي تحت
 ينتهي والجهة الاخرى تحتها يظهر هذا الاختلاف في اجزائه الى ان ياتي الى اسي مختلفة قيامها بجهة
 هذه نشة حتى لو عكس وضعها لكان كس الاسم والعالم لم يتبدل فان فوق والتحت في نسبة عينه اليك
 لا تختلف اجزاء العالم وطوله وحقيقه واما لعدم المتقدم على العالم النهاية الاولى بل وجوده فذا في له
 لا يتصور ان يتبدل فيصير آخره لعدم المقدرة بتدنا العالم الذي هو عدم لاحق يتصور ان يصير
 سابقا فزنايتها بوجود العالم الفان أحدهما أول والثاني آخر فان ذاتان ثابتان لا يتصور ان يتبدل

٤ - تماقت ان ترشد ﴿ حقيقة وماهية بل هو عين الحقيقة الواجبة وكيف يمكن ان لا يعقل الامضا في حقيقة
 وماهية مع كونه غير معلوم لنا بكنهه بل هو عرض اضافية او سلبية وكون الوجود المطلق الذي هو عرض غير مقول بالاضافة الى
 شي لا يستلزم كونه مروضه كذلك الوجود المطلق العارض بوجوده الخاص وان لم يعقل الامضا في ماهية متوخية فذلك
 لا يستلزم ان يضاف الى ماهية لا يكون وجودا خاصا بل مستعدا لموجودا فانتفاء سواء كان وجودا خاصا موجودا بنفسه كما في

الأدب أوغنية مفرقة لا وجود لها في كافي الحكايات ولا يلزم من كون الوجود الخاص الواجب موجوداً بنفسه وغير عارض لما فيه كون الوجود الخاص الممكن كذلك لا يتم حقيقة تقيان مختلفتان فلا يلزم اشتراكهما في الأحكام ولو كانت عينا القائمه المخصوصة لسائر الماهيات الممكنة ووجودها ثابت غير عايناته المخصوصة لا بالعرض كافي العوارض المشتركة بالحقه تعالى ليس المراد أنه لذات ولا حقيقة أصلاً لا تصور ٢٦ غرضه من غيره بل المراد أن وجوده الخاص موجود بنفسه وهو حقيقة منه المخصوصة

وهو متعين ويقتضيه جميع
ماعداء اختلاف وجودات
الامكانات فانها ليست
موجودة في الخارج بل
هي مجتمعة في الوجود وفي
الخارج وناهية للعلاقات
عارضتها لمحب نفس
الامر (قوله) والدليل
عليه ان هذا كان معقولا
لجواز ان يكون في المملوات
امثالا وجودا لاحقة له
(قلنا) يجوز ان يكون
عدم كونه في المملوات
لان الوجود الغير المضاف
الى الماهية يكون موجودا
بنفسه فلا يكون معقولا
لكونه غير معقول وبعض
المتأخرين من فلاسفة
الاسلام اخترع في اثبات
ان واجب الوجود لا يفصله
الذهن الماهية وجود
مسلكا آخر تقسره ان
الواجب لذاته لو انقسم في
الذهن الى ماهية وجود
لكان له ماهية كلية واذا
كان له ماهية كلية امكن
وجود جزئي آخر لها انها
وراء واقع من الجزئي اذا
لم يمكن لكان اما ان يعتد
لذاته او يجب لذاته لا يلبس
الى الامتناع والالكان
الجزئي الواقع المشترك له

فإنه مجتنباً باعتباره ما به فكون الواجب لذاته متعدياً عنه هذا خلف ولأسباب إلى الوجوب أيضاً والأوقع الذي
الجزئي الذي فرضناه. وواقع هذا خلف إذا كان عالم بغير من جزئياتها كما لنفس المادة فواقع يجب أن يكون حكماً أيضاً باعتباره
ما به متعدياً وجوباً لذاته هو بعينه يمكن الوجوب باعتباره متعدياً لشيء فإمكانه فإذن أن كان في الوجود واجب فلاس
لهما وتوابعه في الوجود بحيث يفصله العقل العام عن غيره في الوجود العلة التي لا شيء أصلاً وهذا الملك أيضاً مردود

هو قائل أن يقول لاسم ان الواجب واتقسم في الذهن المتناهية ووجود ذلك كان له ماهية كلية ولم لا يجوز ان يكون انقسامه في العقل الى وجوده الى امر خاص في نفسه لا يقبل الامد وجهه أصلا متميز عن غيره بذاته المخصوصة من غير أن يكون قابلا للاشتراك بين الجزئيات وأصنافها الذي أبطل به أن يكون له ماهية وراء الوجود في الذهن هو بهيته يطل أن تكون ماهيته هي الوجود لا غيره لأن الوجود أيضا كلي له جزئيات لو وجب ما وقع منها لا يمكن ما لم يقع فكان الواجب ٢٧ الواقع ممكنا أيضا لما كان له ما يقع في

الماهية وذلك محال ورد هذا الأخير بان الوجود الواجب لا يتصور له في الذهن جزئيات بخلاف الماهية المفروضة لا وجود في الذهن أمالا أول فلان تكثر جزئيات الماهية ليس إلا انضمام جزئيات فوجبه التكثير في الوجود الواجب وجود صرف غير محال للشيء أصلا فلا يختم انه غير مقتضى تكثر الجزئيات وأما الثاني فلان كل ما يفصله الذهن الى وجود وماهية فهو ليس بما لا يقبل العرضي ولا هو مانع لقسمة تدليل انه لا بد وان يكون واقعا تحت مقولة من المقولات لما عرف من المصنفها وما من مقولة منها الا وشهد لها جزئيات أو وعد ذلك بالاستدلال وفيه نظر لانه ان أراد ان كل ما يفصله الذهن الى وجود وماهية كلية فهو غير مانع للقسمة قسم وليسكنه لا يشهد المطلوب أعني عدم زيادة الوجود على الماهية لجواز أن لا يفصله الذهن الى ماهية كلية ووجود

الذي هو الزمان حاد ما يحدث حركة أولى لوجب أن يكون قبلها امتداد هو المقدور وفيه كان يحدث وهو كالكللي لها كذلك يجب أن يكون قبل كل عالم يتوهم وجوده امتداد به يقدره ما ذن ليس هذا الامتداد حادنا لانه لو كان حادنا لكان له امتداد يقدره لان كل حادث له امتداد يقدره هو الذي يسمى الزمان فهو اذ هو أوفق الجهات التي يخرج عليها هذا القول هو في طريقه ثابته في اثبات الزمان لكن في تفهيمها غير من قبل انقسم كل ممكن امتداد واحد مع كل امتداد ممكن يقارنه وهو موضع النزاع الا اذا سلم ان الامكانيات التي قبل العالم من طبيعة الممكن الموجود في العالم اعني امكان هذا الممكن الذي في العالم من شأنه أن يلفه الزمان كذلك الممكن الذي في العالم فيمكن في ما يمكن الذي في العالم ولذلك يمكن أن يتوهم منه وجود الزمان (قال أرسطو) الا عراض ان هذا كله من عمل الوهم وأقرب طريق في دفعه القاطلة للزمان بالمكان ما نأثر قبله كان في قدرته تعالى أن يخلق الفلك الاعلى في مكانه كبر ما خلقه بذراع فان قالوا لا فهو تعجز وان قالوا نعم فبذراعين وثلاثة أذرع وكذلك يرتقي الامر الى غير نهاية فتقول في هذا اثبات صدور ما في العالم له مقدار وكيفية اذا كبر بذراعين أو ثلاثة يشغل مكانا كبيرا من مكان يشغله الآخر بذراع فورا العالم يحكم هذا كية تستدعي ذاكية وهو الجسم أو الخلاه وراء العالم خلاه أو ملاء هذا الجواب عنه وكذلك هل كان الله قادرا على أن يخلق كرة العالم أصغر ما خلقه ما بذراع أو بذراعين وهل بين التقديرين تفاوت فيما يتفق من الملاء والشفل للاختيار اذا الملاء المنتقى عند نقصان ذراعين أكثر مما ينتقى عند نقصان ذراعين فيكون الخلاه مقدرا والخلاه ليس بشيء فكيف يكون مقدرا وحواسنا في تخيل الوهم تقدر الامكانيات الزمانية قبل وجود العالم كجوابهم في تخيل الوهم تقدر الامكانيات المكانية وراعي وجود العالم ولا فرق (قلت) هذا لا لزوم صحيح اذا جوز نزول مقدار جسم العالم الى غير نهايته وذلك انه يلزم على هذا أن يوجد عن الباري سبحانه شيء متناه يتقدمه امكانيات كية لانهاية لها اذا حاز هذا في امكانيات العقلم جاز في امكان الزمان فيوجد زمان متناه من طرفه وان كان قبله امكانيات أزمنة لانهاية لها (والجواب عن هذا) ان توهم كون العالم أكبر أو أصغر ليس بصحيح بل هو متعذر وليس يلزم من كون هذا معتننا أن يكون توهم امكان عالم قبل هذا العالم مجتمعا الا لو كانت طبيعة الممكن قد حدثت ولم يكن قبل وجود العالم هناك الطبيعة ذات طبيعة الضرورية والمتعذر وهو بين اذ حكم العقل على وجود الطوائف الثلاثة لم تزل ولا تزال تحكمه على وجود الضروري والمتعذر وهذا العناد لا يلزم الفلاسفة لانهم لا يعتقدون أن العالم ليس يمكن أن يكون لا أصغر مما هو ولا أكبر ولا جاز أن يكون عظم أو كبر من عظم وعرفنا في غير نهاية لجواز أن يوجد عظم لا آخر له ولو جاز أن يوجد عظم لا آخر له وجد عظم بالفضل لانهاية له وذلك مستحيل وهذا شق فصرح به أرسطو طائسا باننا لنزدي في العظم الى غير نهاية مستحيل وأما على رأى من يجوز ذلك لامكان ما يلقفهم غير رائد اعني انه يصح في هذا العناد لأن الامكان ههنا يكون عقليا كما هو في قبل العالم ههنا فلا يفصله وكذلك من يقول بحدوث العالم حدوثا زمانيا ويقول ان كل جسم في مكان يلزمه ان يكون قبله مكان وذلك اما جسم يكون حدوثه في ما ماض ولا يمكن أن المكان يلزم ان يتقدم المحدث ضرورية ان يطل وجوده لا تلاه ويقول يتناهي الجسم ليس بقدر ان يصح العالم محدثا وكذلك من أنكر

هو به شخصية ووجوده ولا يكون ذلك هو به الشخصية ماهية كلية بل تكون هو به متميزة بذاتها مع اعدادها ومانعة عن وقوع الشركة فيها من غير اعتبار قيم زائد على ماهية كافر اذا الشخص وان أراد ان كل ما يفصله الذهن الى وجود ومعرض فهو غير مانع من الشركة فموضوع وانذاره تحت مقولة من المقولات غير مستوفى واذ كرم من وجود المصنفها فليس يتناهي ما عرفت في مرضه وأيضلا ليحصر اعتداله على أغصان البليات الى كية في تلك المقولات ولا تسليم ان العقل اذا فصل الوجود عن الماهية كانت الماهية

يمكنه حتى يلزم اندراجها في شيء من تلك المقولات **الفصل الثاني** مشرف فيهمزهم من بيان أن الأول ليس به جسم **و** الذي هو
 عليه الحكم كما في نقي الجسمية من تعالى وجوه (الأول) أن كل جسم متكرر بالقسمة الكمية إلى أجزاء متشابهة وبالقسمة المعنوية إلى
 هيولى وصورة واجب الوجود لا ينقسم بالمعنى ولا بالكم فلا شيء من الجسم واجب الوجود يتكرر إلى قوائم لا شيء مما هو واجب
 الوجود جسم وهو المطلوب ٢٨ أما أن كل جسم متكرر بالقسمة الكمية إلى أجزاء متشابهة فظاهر وأما أنه متكرر بالقسمة

من متأخر إلى الأشرف بقوله لا خلافتنا في أصول القوم لم أر ذلك لهم ولكن حدثني بذلك بعض من
 يعني بذهاب القوم ولو كان فعل هذا الامتداد المقدور الحركة الذي هو التكرار لكل من هو من فصل
 الوهم الكاذب مثل زعم العالم أكبر وأصغر مما هو عليه لكان الزمان قيرم وجوده لأن الزمان ليس
 هو شيئا غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدور الحركة فان كان من المعروف بنفسه أن الزمان
 موجود فبني أن يكون هذا الفعل للذهن من أفعاله الصادقة المتسوية إلى العقل لأمم الأفاضل
 المتسوية إلى الخيال (قال أرسطد) فان قيل ونحن نقول أن ما لا يمكن أن يقر مقدور يكون العالم أكبر مما
 هو عليه أو أصغر ليس يمكن فلا يكون مقدورا (قلت) هذا جواب لما شئت به الأشرف يعني أن وضع
 العالم لا يمكن المأري أن يصبره أو أكبر ولا أصغر هو تعجز للباري تعالى لأن العجز أغصا هو عجزه عن المقدور
 لأن المستحيل (ثم قال أرسطد) ردا عليهم وهذا التعذر باطل من ثلاثة أوجه (أحدها) أن هذا مكابرة
 العقل فان العقل في تقدير العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه مشرعا ليس هو كقدر الجميع بين السواد
 والابيض والوجود والعدم والمنتهى هو الجميع بين النفي والاثبات واليه ترجع المحالات كله فهو متحكم
 بارادفاسد (قلت) القول بهذا كما قال مكابرة للعقل الذي هو في بادئ الرأي وأما عندنا العقل الحقيقي
 فليس هو مكابرة فان القول بما كان هذا أو بهد ما كانه مما يحتاج إلى برهان ولذلك صدق في قوله أنه
 ليس امتناع هذا كقدر الجميع بين السواد والابيض لأن هذا أمر وف نفسه استحالته وأما كون
 العالم لا يمكن فيه أن يكون أصغرا أو أكبر مما هو عليه فليس معروفا بنفسه والمحالات وإن كانت ترجع
 بنوعين أحدهما أن يكون ذلك محروفا بنفسه الله محال والثاني أن يكون يلزم من وضعه وما قرىبا
 أو بعيدا محال من المحالات المعروفة بأنفسها التي محال مثال ذلك أن فرض أن العالم يمكن أن يكون
 أكبر أو أصغر يلزم عنه أن يكون خارج ملاما وخلاو وضع خارج ملاما وخلاو يلزم عنه محال من
 المحالات أما الخلاو موجودا مع مفارقة أو ما الجسم فكونه مخر كما لا إلى الفرق وما إلى أسئل وأما مستدرا
 فان كان ذلك كذلك رجب أن يكون جزم عالم آخر وقد تبين أن وجود عالم آخر مع هذا العالم
 محال في العلم الطبيعي وأقل ما يلزم عنه انخلاء كل عالم لآبده من أسطوانات أو بقو جسم مستدير
 يدور حولها فمن أحب أن ينف على هذه فليضرب إليها يد في المواضع التي وجب ذكرها وذلك بعد
 الشروط التي يجب أن يتقدم وجودها في الناظر نظرا برامياها ثم ذكر الوجه الثاني فقال إيمان كان
 العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أكبر منه ولا أصغر وجوده على ما هو عليه واجب لا يمكن
 والواجب مستغن عن حلة فتقوله واجاله الدهر ومن في الصانع ونبي سيب هو مسبب الأسباب
 وليس هذا من ذهنكم (قلت) الجواب عن هذا ما يجب مع هذا أن سينا يقرر بوقوفنا واجب
 الوجود عنده مشربان واجب الوجود لذاته واجب الوجود بغيره والجواب في هذه ذي أقرب وذلك
 أنه يجب في الأشياء الضرورية على هذا القول أن لا يكون لها فاعل ولا صانع مثال ذلك أن الله تعالى
 ينشئ بها المنشأ هي التي تنعقد في الكيفية والكيفية ولادة هي أنها لا يمكن أن تكون من غير حديد
 ولا يمكن أن تكون بغير شكل للانشاء ولا يمكن أن يكون المنشأ بأي قدر اتفق وليس أحد يقول أن
 المنشأ هو واجب الوجود فانظر ما أحسن فهمه الماطلة ولوا تفتت الضرورة من كيات الأشياء
 النقسم اذا كان واجبا

المعنوية إلى هيولى وصورة
 فلما في استدلالهم على
 قدم العالم وأما واجب
 الوجود لا ينقسم بالمعنى ولا
 بالكم فلان الشيء المنقسم
 بالشيء أو بالكم انما يجب
 بما هو جزؤه والجزء غير
 الكل فأن الشيء المنقسم يجب
 بما هو غير فلا يكون واجبا
 لذاته بل يمكن أن يكون وجوده
 بالغير (وجوابه) أنا لا ننقسم
 أنه منقسم بالقسمة المعنوية
 إلى هيولى وصورة وما ذكر
 من الدليل عليه فقد عرفت
 فسادا فيما سبق بل هو
 أمر بسيط نفس الامر
 كما هو عند الحس غير
 مركب لأمم الهيولى
 والصورة ولا من الأجزاء
 التي لا تتصرا كما قال به
 على جميع أقطار ولا انقسام
 بالكم إلى أجزاء مقدارية
 ليس انقساما بالقول بل
 بالقوة فقط لأن الجسم
 البسيط متصل واحد
 هتقسم لا انقسام فيه
 بالفعل إلى أجزاء مقدارية
 بل بالقوة فقط فلا يكون
 الجسم البسيط متصلا بحسب
 هذا الانقسام واجبا بالجزء
 لأن الجزء ليس بوجوده
 معه وأيضا لا نسلم أن الشيء
 النقسم اذا كان واجبا

جزءه لا يكون واجبا لذاته بل ممكنا وانما يكون كذلك لو لم يكن أجزاء أو واجبا فانما اذا كانت أجزاء واجبة وكان
 وجوده لا يتوقف إلا على أجزاء فهو بالنظر إلى ذاته يستحق الوجود فيكون واجب الوجود وقد يدغم هذا الاختيار كل واحد من الجزآن
 لا شك أنه غير الذات وإن الذات محتاجة إليه فتكون الذات في نفسها في قدرها محتاجة إلى غير هاتل تكون الذات بدون الغير غير
 كافية في وجودها كخوضي بدون الغير الذي هو جزؤها غير متصلة في نفسها كيف تكون كافية في وجودها وإن أحد جزأيه

ان لم يقم بالآخر لم يكن المركب منهما واحداً وحده حقيقة بل يكون كالانسان الموضوع بحسب الجهر وهذا ضروري وان قام به كان
احد جزاءه اعني الغائب بالآخر كما لا يحتاج الى ذلك الاخر فلا يكون المركب منهما واحداً بل الواجب هو الجزاء الآخر فقط وقد ينشئ
في المتقدمة القائلة بان احد جزاءه ان لم يقم بالآخر لا يكون المركب منهما واحداً حقيقة واقعه ضروريته وبان احدهما ان كانت ممكنة
لزم الخلف والا فان كان كل منهما واجباً لزم تعدد الواجب وقد تبين بطلانه او بعضها ٢٩ فهو الواجب والناهي معلول ورده عليه

ان تعدد الواجب لم يثبت
بطلانه بما ذكره من
الدليل فلا يندفع الالزام
ههنا بهذا الوجه (الوجه
الثاني) ان كل جسم وان
لم يلزم ان يوجد جسم آخر
من نوعه باعتباره ماهيته
افمن الاجسام ما ليس له
نوع متعده الانخاص
كاحرام الافلاك فان حقيقة
كل منها مختلفة لحقيقة
الآخر لكن الامتدادات
الجسمانية التي هي اجزاء
الاجسام مشاركة في
الطبيعة الواسعة لان
الامتداد الجسماني طبيعة
نوعية بمحصلة وكل امتداد
جسماني يوجد شي آخر
من نوعه وكل ما يوجد
شي آخر من نوعه فهو
معلول لان الطبيعة
المتعددة في الخارج تكون
معلولة لان تعددها في
الخارج لا يكون لثابتها
بل لغيرها وكل جسم معلول
لان كونه بالجزء معلولا
يستلزم كونه الكل معلولا
ولاشئ من المعلول واجب
الوجود (وجوابه) انا
لاستلزام الامتداد
الجسماني طبيعة نوعية
ولم يجوز ان يكون

المصنوعة وكيفية اتموادها كما تنوجه الاشهر في المخلوقات مع الخلق لا ترفع الحكمة الموجودة
في اتمادها وفي المخلوقات وان يمكن ان يكون كل فاعل مائتاً وكل مؤثر في الموجودات خالقاً وهذا كله
ابطال للخلق والحكمة (قال ابو حامد) الثالث هو ان هذا الفاسد لا يغير الخصب من مقابلة مثله ويقول
انه لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكناً بل وافق الوجود الامكان من غير زيادة ولا نقصان (فان قلتم)
فقد انتقل القدم من العجز الى القدرة (قلنا) لان الوجود لم يكن ممكناً بل كان مقدوراً فامتناع حصول
ما ليس يمكن لا يدخل على العجز وان قلتم انه كيف كان ممكناً فصار ممكناً فلما لم يحصل ان يكون ممكناً
في حال ممكناً حال (فان قلتم) الاحوال متساوية (قل لكم) والمقادير متساوية فكيف يكون مقدراً
ممكناً كان الشئ اذا اخذ من احد الضدين امتنع انصافها الاخر وان اخذ لأمه امكن انصافها بالآخر
اذا كبرته او اضعف بمقدار صغير فامتناع ان لم يحصل هذا الا بغير فعل فهدى طريقه بقوله اومه
والحقيقة في الجواب ان ما ذكره ومن تقدمه بالامكانات لا معنى له وانما المسلم ان الله تعالى قد علم
لا يمتنع عليه الفعل ابد الوجود وليس في هذا القدر ما وجب اثبات زمان محته لان نصف اليوم اليه
يشمله اشياء اخرى (قلت) حاصل هذا القول ان يقول الاشهر به فلا سفة هذه المسئلة وهذا ما مضى
اعني قول القائل ان العالم يمكن ان يكون ا كبراً او اضعف وذلك ان هذا السؤال غائب تصوري في مذهب
من يرى ان الامكان يتقدم خروج الشئ الى الفعل اعني وجود الشئ الممكن بل يقول ان الامكان وقع
موقع الفعل على ما هو عليه من غير زيادة ولا نقصان (قلت) لان هذا تقدم الامكان ناشئ الممكن
بعد الضروريات بان الممكن بقاءه المنع من غير وسط بينهما فان كان الشئ ليس ممكناً بل وجوده
فهو متعجز ضروري والمتعجز انما هو وجوداً كذب محال واما انزال الممكن موجوداً فهو كذب محتمل
لا كذب محتمل وقوله ان الامكان مع الفعل كذب فان الامكان والفعل متناقضان لا يجتمعان في
آن واحد فهو لا يراه لزمهم ان لا يوجد امكان لامع الفعل ولا قبله ولا لزم الصحيح الاشهر في القول ليس
هو ان ينقل القدم من العجز الى القدرة لانه لا يسمي اجزاً من لم يقدر على فعل المتعجز وانما اللازم الصحيح
ان يكون الشئ انتقل من طبيعة الامتناع الى طبيعة الوجود وهذا مثل انقلاب الضروري ممكناً وانزال
شيء ما من متعجز في وقت ممكناً في وقت لا يضر به من طبيعة الممكن فان هذا محال كل ممكن مثال ذلك ان
كل ممكن لو وجوده مستقبل في حال وجوده مضى في موضوعه فاذ لم ينضم ان شيئاً ما متعجز في وقت
يمكن في وقت آخر فقلنا ان الشئ من طبيعة الممكن المطلق لا من طبيعة المتعجز بل من هذا الاقرض ان
العالم كان منتهى قبل حدوثه وهر الانه ان كان يكون اذا حدثت تقلب طبيعة من الاستحالة الى
الامكان وهذه المسئلة غير التي كان الكلام فيها لقلنا ان الخرج من محالة الى محالة من فعل
المسقطين واما قوله والحق في الجواب ان ما ذكره ومن تقدمه بالامكانات لا معنى له وانما المسلم
ان الله تعالى قد علم كاد لا يمتنع عليه الفعل ابد الوجود وليس في هذا القدر ما وجب اثبات زمان محته لان
ان نصف اليوم اليه يشمله اشياء اخرى فانه ان كان ليس في هذا الوضع ما يوجد جسم مديد الزمان كما قال
فقد ما يوجد جسم امكان وقوعه في العالم سردياً وكذا في الزمان وذلك ان الله تعالى لم يزل قادراً على الفعل
فليس ههنا ما وجب امتناع مقارنته على الدوام لو وجوده بل لعل مقابل هذا الذي يدل على

الامتداد الجسماني في بعض الاجسام مخالفاً للحقيقة لئلا يترتب الامتدادات الجسمانية ومطلقات الامتداد الجسماني فيكون جنساً او عرضاً
عاماً بالقياس الى انواعها فانه يذكر والبيان كونه طبيعة نوعية شيئاً يستلزمه ما ذكره الشئ من ان طبيعة الامتداد الجسماني لجميع
الاجسام طبيعة نوعية لان جميعها اذا كانت جسمية اخرى كان ذلك لاجل ان هذا عرض تلك باردة او هذا طبيعة متعجزية وتلك
طبيعة فليكن في امور تلتقي الجسمية من خارج فان الجسمية امر موجود في الخارج والطبيعة الفلكية هي موجود في فرد

الجسم منقطع كل شيء
بقدر شيء متغير هو
جسمه فقط لا يجوز أن
تكون الطبيعة الجسمية
أمرا مهيما كالقدار
لا يتصور وجودها إلا أن
تضم إليها أصول مقومة
لها وليد تنوعها بها ينضم
إليها أمور خارجة عنها
وما ذكره من الاختلافات
بالأمر الخارجة مسلم
ولكن انحصار اختلافها
فيه نوع أو أضام لا يجوز
أن تكون طابع متفافة
غير مشاركة في ذاتي
و يكون امتياز بعضها
عن بعض آخر بنواتها
لا الفصول والاختلاف
بالخارجيات يكون تابعا
لاختلاف محتوياتها
(فان قلت) هب ان ما ذكر
من الدليلين على انتفاء
الجسمية عنه تعالى غير
تام لكن البرهان قد دل
على كون الواجب مقطعا
لسلسلة المحركات وعلة
فاعلة لها والجسم لا يجوز أن
يكون فاعلا لها لان الجسم وما
يصل فيه من الأراض
اغبار يؤثر في قابل له وضع
مخصوص بالنسبة اليه
فان التاثر لا ينشأ أي شيء

انتفاء هذه الطبيعة في الخارج الى الطبيعة الجسمية المتأثرة عنها في الوجود بخلاف المقدار الذي هو في نفسه ليس شاعلا محلا مالم
يقترع بان يكون خطأ أو سطحا اذ ليس التقدير موجودا في الطبيعة ووجود آخر بل انقطعت نفسه الى المقادير المتجزئة عليها الجسمية
مع كل شيء يفرض شيء متغير هو جسمه فقط من غير زيادة وأما المقدار فليس بمقدار فقط بل لا بد من قصوره حتى يوجد ذاتا ثابتة
أما هذا وطبقا أو جسمنا تعلينا ٣٠ وكل ما كان اختلافه بالخارجيات دون الفصول كان طبيعته نوعية فغير تام لاننا سلمنا

الامتناع وهذا لا يكون قادرا في وقت ويكون قادرا في وقت آخر ولا يقال فيه انه قادر لا في اوقات
محدودة منها فهو موجودا في تقدم فسادت المسئلة الى هل يجوز ان يكون العالم قدما أو محدثا
أو لا يجوز ان يكون قدما أو لا يجوز ان يكون محدثا أو لا يجوز ان يكون محدثا ولا يجوز ان يكون قدما
وان كان محدثا فهل يجوز ان يكون فعلا لفاعل أول أو لا فان لم يكن في العقل امكان الوقوف على واحد
من هذه الملتزمات فلا يلزم جمع الى السماء ولا تعد هذه المسئلة من العقليات واذا قلنا ان الأول لا يجوز
عليه ترك الفعل الافضل وفعل الأدنى لانه نقص فأي نقص اعظم من أن يوضع فعل القديم متناهيا
محدودا كفعل المحدث مع ان الفعل المحدود دائما يتصور من الفاعل المحدود لامن الفاعل القديم
الغير محدود والوجود الفعل فهو كما كثر لا يمتنع على من له أدنى بصيرة بالمقولات فكيف يمنع
على القديم أن يكون قبل الفعل الصادر لان فعل قبل ذلك العمل قبل وعبر ذلك في ذهنا الى غير
نهاية كما يستمر وجوده أعني الفاعل الى غير نهاية فان من لا يساوق وجوده الزمان ولا يحيط به من
طريقه بل مضمرة أن يكون فعله لا يحيط به الزمان ولا يساوق زمان محدود وذلك ان كل موجود فلا
يتراعى فعله من وجوده إلا أن يكون بنفسه من وجوده شيء أعني أن لا يكون على وجوده الكامل أو
يكون من ذوي الاختيار فلا يتراعى فعله من وجوده من اختياره ومن يضع أن القديم لا يسدور عنه
الاقل حدث فقد وضع أن فعله يمتد ما مضى وأنه لا اختيار له من تلك الجهة في فعله (الدليل الثالث)
على قدم العالم قال اوجامد تسكونا قال الوجود العالم يمكن قبل وجوده استقيل أن يكون متنا
ثم يصير محكما وهذا الامكان لا أول له أي يزل ناباتا لم يزل العالم محكما وجوده اذ لا حاشية من الأحوال يمكن
أن يوصف العالم نفسه بأنه ممتنع الوجود ما كان الامكان لم يزل ما كان على وفق الامكان ايضا لم يزل
فان معنى قولنا انه يمكن وجوده أنه ليس محالا بوجوده فاذا كان محكما وجوده أي لم يكن محالا بوجوده
أي لا اوان كان محالا بوجوده أي لم يزل وان بطل قولنا انه يمكن وجوده أي لم يزل بطل قولنا انه يمكن وجوده
أي لم يزل بطل قولنا ان الامكان لم يزل وان بطل قولنا ان الامكان لم يزل مع قولنا ان الامكان له أول وأما
ضخ أن له أول كان قبل ذلك فغير ممكن فيؤدي الى اثبات حاله لم يكن العالم نفسه محكما ولا كان الله تعالى
عليه قادرا (قلت) أمان من أن العالم كان قبل أن يوجد محكما امكانا لم يزل ما لم يزل به أن يكون العالم
أزليا لان عالم لم يزل مكان وضعه انه لم يزل موجودا لم يكن يزل من انزله محل وما كان مكانا لم يكن أزليا
فواجب أن يكون أزليا لان الذي يمكن فيه أن قبل الأزلية لا يمكن فيه أن يكون ناسدا الا لو أمكن أن
يوجد انفسا أزليا ولذلك ما يول الحكيم ان الامكان في الأمور والأزلية هو ضروري (قال اوجامد)
الاعتراض ان يقال العالم لم يزل يمكن المحدث فلا حرج بمان وقت الا وهو يتصور احداهه فيه واذا قدر
موجوده ابد لم يكن حادثا لم يكن الواقع على وفق الامكان بل على خلافه وهذا كقولهم في الممكن
وهو ان تقدر العالم أكبر مما هو وأخفى جسم فوق العالم يمكن وكذا آخره في ذلك وهكذا الى غير
نهاية ولا نهاية لامكان الزيادة ومع ذلك فهو محدود مصلصا طاق لانها له غير ممكن وكذلك وجود
لا ينتهي طرفه غير ممكن بل كما قال ان الممكن جسم متناهي السطح ولكن لاتنهين مقادير في الكبر
والصغر وكذلك الممكن المحدث ومبادئ الوجود لاتنهين في القدم والتأخر فاما كونه حادثا متناهي

اتفق بل ما كان ملاقا لجسمها أو كان له وضع خاص بالنسبة اليه أو كذلك الشمس لا تقضي
كل شيء بل ما كان مقابلا لجسمها وهذه المقدمة أعني عدم تأثير الجسم وما يعمل فيه الا في قابل له وضع بالنسبة اليه ضرورية وما ذكر
من الامثلة الخريفة إنما هو لفتنة على استقراء الاحسام وأحوالها في تأثراتها والمعلول لا قبل وجودها لارضع لها بالنسبة الى
جسم يفرض فاه لا في الاما لا وجوده لا وضوح له ضرورة فلا يكون الواجب جسمها لان الواجب لا بد ان يكون علته متعلقة لمعلول أول

من مله له المكاش حتى يتطوع التسلسل به لما من البرهان (قلت) لانتم ان الجسم وما بهل فيه من الاغراض لا يؤثر الا في قابل له وضع مخصوص بالنسبة اليه ودعوى الضرورة غير مسموعة وما ذكر من استغناء احوال الاجسام في تأثيراتها بغيره ناقصة غير شاملة فلا يكون جمعة على قاعدة كلية (فصل في تعيينهم عن القول بان المبدأ الاول يمتلئ بغيره بنوع كلي) ولهم في مسائل (الاول) انه تعالى مجرد عن المادّة ولو احقها قائم بنفسه وكل مجرد كذلك يصح ان يكون ٢١ معقولا وكل ما يصح ان يكون معقولا

ولا يصح ان يكون عاقلانا
 كان مجردا قائما بنفسه اما
 انه تعالى مجرد عن المادّة
 ولو احقها فالمثبت من انه
 تعالى ليس بحس ولا
 جسماني وامان كل مجرد
 كذلك يصح ان يكون
 معقولا فلان ذاته منزّهة
 عن العوارض الجزئية
 الالائية لثبوت سبب المادّة
 في وجوده وانما هي
 المتضمنة للانقسام الى
 الاجزاء المتساوية في الوضع
 وهي المانعة من التعقل
 فاذا كان مجردا عنها لم
 يكن فيه مانع من كونه
 معقولا بل يكون في نفسه
 صالحا لعقل من غير
 احتياج الى عمل بعمل به
 حتى يصير معقولا فان لم
 يعقل كان ذلك من جهة
 الناقص وامان كل ما يصح
 ان يكون معقولا يصح ان
 يكون عاقلانا كان مجردا
 قائما بنفسه فان كل ما يصح
 ان يكون معقولا يصح ان
 يكون معقولا مع غيره وكل
 ما يصح ان يكون معقولا
 مع غيره يصح ان يكون
 عاقلانا كان مجردا قائما
 بنفسه اما العنصري فلان
 في ما يصح ان يعقل

فانه الممكن لا غير (قلت) اما من وضع ان قبل العالم امكانا واحدا بالعدل لم يزل فقد يلزم ان يكون العالم
 ازيايا واما من وضع ان قبل العالم امكانات العالم غير متناهية بالعدد كما رضع اوصاف في الجواب فقد
 يلزم ان يكون قبل هذا العالم عالم وقبل العالم الثاني عالم ثالث وبعده ذلك الى غير نهاية كالخالف في
 أشخاص الناس وخاصة اذا وضع فساد المتقدم شرط في وجود المتأخر ومثال ذلك انه ان كان الله
 سبحانه كادرا على ان يخلق قبل هذا العالم عالما آخر وقبل ذلك الآخر آخر فقد يلزم ان يراد الامر الى غير
 نهاية والالزام ان يوصل الى عالم ليس يمكن ان يخلف قبله عالم آخر وذلك لا يقول به المتكلمون ولا يعطيه
 جهتهم التي يحضرون بها على حدوث العالم واذا كان ممكنا ان يكون قبل هذا العالم عالم آخر الى غير نهاية
 فانزاله كذلك يظن به انه ليس محال لان انزاله كذلك اذا لم يفسد فقطه رآه محال لانه يلزم ان يكون
 طبيعة هذا العالم طبيعة الشخص الواحد الذي في هذا العالم الكائن الفاسد فيكون صدوره عن المبدأ
 الاول بالتوالي صدوره عن الشخص وذلك بتوسط محرك ازل ومركبة ازيل فيكون هذا العالم جزءا من
 عالم آخر كما لا في الأشخاص الكائنة الفاسدة في هذا العالم بالاضطرار لما ينشئ الامر الى عالم
 ازل بالانفص او بتسلسل واذا وجب قطع التسلسل فقطعه بهذا العالم اولى اعني بانزاله واحدا بالعدد
 ازيايا عدل رابع لم يدره وانهم قالوا كل حادث فاما الذي فيه منه فلا يستغنى الحادث عن مادة فلا
 تكون المادّة حادثة واقعا الحادث الصور والاعراض التي قوله فيمكن المادّة الاولى حادثة محال (قلت)
 حاصل هذا القول ان كل حادث فهو ممكن قبل حدوثه فان الامكان يستدعي شيئا يقم به وهو المثل
 القابل لشيء الممكن وذلك ان الامكان الذي من قبل القابل ليس ينبغي ان يمتد فيه انه الامكان الذي
 من قبل الفاعل وذلك ان قوانينه في ذاته يمكن ان يفعل كذا غير قوانينه في الفعل لانه يمكن ولذلك
 يشترط في امكان الفاعل امكان القابل اذا كان الفاعل الذي لا يمكن ان يفعله جمعا فاذا لم يمكن ان
 يكون الامكان المتقدم في الحادث غير موضوع امسلا ولا يمكن ان يكون الفاعل هو الموضوع ولا
 لذكر لان الممكن اذا حصل بالفعل ارتفع الامكان فلم يبق الا ان يكون الحامل للامكان هو الشيء
 القابل للممكن وهو المادّة والمادّة لا تتكون بمجرى مادة لانها تحتاج الى مادة غير الامر الى غير نهاية
 بل ان كانت مادة متكونة في جهة ما هي مركبة من مادة وصوره وكل متكون قائما بشئ من شئ ما
 فاما ان يرذل الى غير نهاية على استقامة في مادة غير متناهية وذلك مستقبل وان قدرنا مجردا ازيايا
 لانه لا يوجد شي بالفعل غير متناهيا واما ان تكون الصور وتتعاقد على موضوع غير كاش ولا تقيد ويكون
 قائما ازيايا وهو وان كان ذلك كذلك وجبان ان يكون هناك مركبة ازيلية فيفسد هذا التعاقب الذي في
 الكائنات الفاسدة بالازمنة وذلك انه يظهر ان كون كل واحد من المتكونات هو فسادا لا آخر
 وفساده هو كون لغيره ولا يتكون شئ من غير شئ فان معنى التكون هو انقلاب الشيء وتغيره بمجرى
 بالقوة التي له فلذلك فليس يمكن ان يكون هدم الشيء هو الذي يقوله وجودا ولا هو التي الذي
 يوصف بالكون اعني الذي يقوله نفسه انه يتكون فبقى ان لا يكون ههنا شئ حاصل للصور المتضادة
 وهي التي تتعاقب الصور عليها (قال اوصاحم) الافتراض ان يقال الامكان ان قوله المادّة (قلت)
 اما ان الامكان يستدعي مادة موجودة فذلك بين فان سائر العقولات الصادقة لا بد ان تستدعي امرا

لتعقله بمنع ان يتكلم عن هذه الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراها من الامور المادية والممكن على شئ بشئ يقتضي تصورهما
 معا فاذا كان كل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره والجملة والكل الكبري فلان كل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون
 مقارنا لمعقول آخر لان الشيء اذا كان معقولا مع غيره كما بما حالين في القوت والمقالة فيكون مقارنا له مقارنة احد الحالين الاخر وكل
 ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلانا كان مجردا قائما بنفسه لان كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره فانه

أذا وجد في الخارج ورواها بذهابها مع مكرات ذلك الغير لأن صحة المقارنة المطلقة لا تتوقف على المقارنة في العقل إنما تستند على المقارنة المطلقة واستنداد المقارنة المطلقة من عدم المقارنة المطلقة وهي مقدمة على المقارنة في العقل لأن الأعم مقدمة على الأخص والقديم على المتقدم على ذلك الثاني فصح المقارنة المطلقة من عدم المقارنة في العقل فلو توقفت هي على ما يلزم الدور وبأن صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل فإذا وجد في الخارج ورواها بذهابها تكون صحة

المقارنة المطلقة ثالثة لا
وهي حيث لا يمكن الا
بان يحصل فيه المعقول
حصول الحال في العمل
وذلك لانه اذا سلكنا قائم
الذات امتنع أن تكون
مقارنته مقير لخلوه فيه
وحولها في ثالث والمقارنة
تختصر في هذه الثلاثة فاذا
أمتنع اثنتان منها فنعين
أن تكون النصفة بالنسبة
الى الثالثة وهي صفة
مقارنته للمعقول الآخر
مقارنة العمل فثبت
ان كل ما يعم ان يعقل
خافوا جد في الخارج وكان
مجرد قائما بنفسه يصح
أن يقارنه بمعقول آخر
مقارنة الحال للعمل وكل
ما كان كذلك يصح أن
يكون عاقل لذلك الغير
أذلا معنى لتعقل ذلك
الغير الامقارنة ذلك الغير
لوجود المجرد القائم
بالذات مقارنة الحال لغير
فكل مجرد يصح أن يكون
عاقلا لغيره واذا عمن أن
يكون عاقله كان عقله
له حاصلا بالتفصيل لان
التشبيه والحدوث من
قوايع المادة كما عرفت
(ووجهه) اننا لانسان كل

[illegible]

مجرد يصرح أن يكون معقولا وما ذكر لبناحه من أنه لا يمكن أن تتشكل الامتدادات في الحقيقة هي منتهية عن المهردني محل المنع واليخوز أن يكون لتشكل ما دم أحسب في الموارث الجزئية إلا حجة بسبب المادة وما الدليل على انحصار الامتدادات في ما وثق سلمنا ذلك لكن لا يمكن أن كل ما يصح أن يكون معقولا مع غيره يصرح أن يكون عاقلا إذا كان قائما بنفسه وما ذكر في سابقه غير تام لأن امتداده توفيق معاملة المظنة المطلقة هي المتعارفة في العقل لا يمكن جهة كونه معارضا لغيره إذا وحقق الخارج قائما بذاته غير أن ما يكون

وجوده العقلي شرطاً لصحة المقارنة كان ماهية الجبرودان كانت مقيدة في الزمن والخرج إلا أن الوجود العقلي والحدس فيهما قد افترقا
 فيكون أن يكون الوجود العقلي شرطاً لصحة المقارنة فلا يصح المقارنة بينهما إلا إذا كان الجبرود موجوداً في الخارج كالجمادات لا تتناهى
 شرطها (فإن قلت) لو كان الوجود العقلي شرطاً لصحة المقارنة المطلقة لزم القدور وأيضاً لأن كل ماهو شرطاً لصحة المقارنة فهو شرطاً
 لوجوده هاتلوا كان الوجود العقلي شرطاً لصحة المقارنة المطلقة كان شرطاً لوجودها ٢٣ أيضاً والوجود العقلي أخص من مطلق

المقارنة أنه هو مقارنته
 المقول لمقابل واشترط
 الأعم الثاني يستلزم
 اشتراط الأخص فيكون
 الوجود العقلي الذي هو
 المقارنة الخاص هو شرطاً
 بنفسه وإذا لم يكن
 وجود الجبرود في العقل
 شرطاً لصحة المقارنة المطلقة
 ينشأ من غيره جازت
 المقارنة إذا كان الجبرود
 موجوداً في الخارج (قلت)
 ليس المراد بكون الوجود
 العقلي شرطاً لصحة المقارنة
 المطلقة أن يكون الوجود
 العقلي شرطاً لكل ما يطبق
 عليه المقارنة بالنسبة إلى
 الجبرود سواء كانت تلك
 المقارنة مع العقل أو
 المعقول في رد ما ذكر بل
 المراد أن المقارنة المطلقة
 بين الجبرود والمعقول الآخر
 الذي أجمع معه في العقل
 مشروطة بكون الوجود العقلي
 شرطاً ولا يلزم من اشتراط
 المقارنة المطلقة من الجبرود
 والمعقول المذكور بكون الوجود
 الجبرود في العقل اشتراطاً
 المقارنة بين الجبرود والعقل
 بذلك حتى يلزم اشتراط
 الثاني بنفسه وأيضاً الوضع
 ما ذكر لا يمكن صيرورة

وهي هذه الكون والقصد وكل موجود يتسمى من هذه الطبيعة فهو عندهم غير كائن ولا ناسد (قال أبو
 حامد) والثالث أن نقول أن قولهم هذا الاشكال (قلت) لا أعلم أحداً من الحكماء قال أن
 النفس حادثه من غير تعلقها بما تم قال أنها باقية إلا ما يحاكم من ابن سينا وأغلب الجسيم على أن حادثها هو
 إضافي وهو اتحادها بالمكانات الجسمية القابلة لذلك الاتصال كالامكانات التي في المراتب الاتصال
 شعاع الشمس به أو هذا الامكان عندهم ليس هو من طبيعة مكان الصور والحادثه انفاضة بل هو
 إمكان على نحو ما يزعمون أن البرهان أدى إليه وان الحامل لهذا الامكان طبيعة غير طبيعة الحمول ولا
 يقف على هذا جهنم في هذه الأشياء الامن نظري في كتبهم على الشروط التي وضوها مع فطرة فائقة ومهم
 غارف فتمرض أي حامد على مثل هذه الأشياء على هذا التصور من التمرض لا يبق عليه فانه لا يغفلون
 أحد أمرين إما أنهم فهم هذه الأشياء على حقائقها انفسها أو فهمها على غير حقائقها وذلك من فعل الاشتراط
 وأما أنه لم يقمها على حقيقتها فتمرض على القول فيقال يعطى به علما وذلك من فعل الجهل والاحس
 يحمل عندنا من هذين الوصفين ولد أن لا بد للوحدان من كونه كونه أي حامد في وضعه هذا الكتاب
 ولعله طرأ ذلك من أجل زمانه ومكانه (قال أبو حامد) عبيد الله الفلاسفة فإن قيل والامكانات
 قوله بهذا الطريق (قلت) ما أورد في هذا الفصل هو كلام غير صحيح وأنت تتع ذلك عمداً ذكرنا من تفهيم
 ماهية الممكن (ثم قال أبو حامد) معاند الحكماء الجواب أن رد الامكان إلى قوله ما ذكرناه (قلت) هذا
 كلام مضطرب لأن الامكان هو كونه في شيء ما موجود خارج الزمن كسائر الكليات وليس العلم علما
 بمعنى الكلي ولكنه في الجزئيات فهو كونه في الكليات عندنا غير معنيها الطبيعة الواحدة
 المشتركة التي انقسمت في المواد فالكل ليست طبيعة طبيعة الأشياء التي هوها كلى وهو في هذا القول
 غلط فاختار طبيعة الامكان هي طبيعة الكل دون أن يكون هناك جزئيات تستند إليها هذا الكلي
 أعني الامكان الكلي والكلي ليس بمعلوم بل به علم الأشياء وهو شيء موجود في طبيعة الأشياء المعروفة
 بالثبوت ولو لذلك لكان ادراكه للجزئيات من جهة ما هي كليات ادراكا كذا وبما أنها تكون ذلك كذلك
 كانت الطبيعة المعروفة جزئية بالذات لا بالعرض والامر بالتمكس أعني أنها جزئية بالعرض كذا بالذات
 ولذلك لم يردك العقل من جهة ما هي كليات غلط فيها وحكم على أحكام كاذبة فاختار ذلك الطبيعة
 التي في الجزئيات من المواد وسرها كلية أمكن أن يحكم عليها كذا صاذا قالوا لا يختلف عليه الطبيعة
 والممكن هو واحد من هذه الذات وأيضاً فإن قول الفلاسفة الكليات موجودة في الانحياز لا في
 الاعيان إنما بردوناتها موجودة بالفعل في الانحياز لا في الاعيان وليس بردوناتها ليست موجودة
 أصلا في الاعيان بل بردوناتها موجودة بالفعل في الانحياز لا في الاعيان وليس بردوناتها ليست موجودة
 لكانت كاذبة وإذا كانت خارج الانحياز موجودة بالفعل في الانحياز لا في الاعيان وليس بردوناتها ليست موجودة
 هذه الجهة تشبه طبيعة الممكن ومعتاد أن يخط لأنه شبه الامكان بالكليات لكونها اجتماعا
 في الوجود الذي القوة ترضى أن الفلاسفة يقولون أنه ليس للكليات خارج النفس وجود أصلا
 فأنشأ أن الامكان ليس له وجود خارج النفس فاقنع هذه المناط فواضحتها (قال أبو حامد) أو ما أقولهم
 لو قدرهم العقل إلى قوله تناقض كلامهم (قلت) الذي يظن من هذا القول مضلته وتناقضه وذلك

• • • تهافت - ابن رشد •

ماهية الجبرود فلا تشارك في حصول ماهية في العقل فتكون ماهية الموجودات الوجود العقل فاعلم بالوضع لا حارث أن تكون وجوده
 العقل شرطاً لوجوده في الموضوع لأن وجوده العقل نفس وجوده في الموضوع ففهم المصروف في الموضوع كماهية مطلقة انصهر على
 الذات الخارج حيثما الجبرود أن تنطبق بعد كونها فاعلم بنفسها في محل هو الوجود فيصير انتقالا بين الجبرود بقاى العرض في الحقيقة

أن لا يوجد على شخص جسم ثلث عليه الآثار وظهور مرتبة الأحكام وهذا الوجود يعني وجود آخر جوارها وهذا أصل لا يقسم لا يثبت عليه ماذر من الآثار والأحكام وهو يسمى وجودا فنيا وظاهريا غير أميل وجهتها بأن الحقيقة والوجود الظاهر لا يكونان إلا في المادى بل المادى يتناول المقارنة المخصوصة أى مقارنة الحال لعل لأنه نفس تلك المقارنة أو نوع متدرج تحتها اندراج النوع والنفس بل المقارنة لازمة خارجة له فلا يلزم ٣٤ من اشتراط المقارنة به اشتراط الشيء بنفسه فان المادى المختص بشئ مشروط بذلك

الشيء ذاته وليسلم أنه لا يجوز أن يكون وجوده الخفى شرطا لحدوث المقارنة المطلقة لكن لا يلزم من عدم توقف هذه المقارنة المطلقة على الوجود الذى يختص به نفسا ولو أن لا يتوقف عليه ولا يشك أنه ذات الوجود غير مشروط بالمعقول ولا متوقفة عليه مع أنها لا تشكك عنه أصلا والشئ بعد ما ورد الاختصاص على الالهة المذكورة بأنه يجوز أن يمكن مقارنة الجهر بالمعقول عند كون ذلك الجهر فى العقل ولا يمكن منه حصوله فى الخارج لا بتفاه مشروط أو وجود مائع (الحاب) بأن استبعاد مقارنة الجهر للمعقولان كان لازما لمادة الجهر مطلقا سواء كانت فى الذهن أو فى الخارج سقط التلص بالكلية إذ يمكن حينئذ مقارنة الجهر للمعقول إذا كان ذلك الجهر فى الخارج وإن لم يكن لازما لها مطلقا بل إنما يحصل بالاستعداد للمقارنة هنا خصوصا فى القوة المائلة وحينئذ أمّا أن يكون حصول الاستعداد

أن قالوا أن أقنع ما أمكن فيه ابتداء على مقعنتين أحدهما أنه بين الامكان منه جزئى خارج النفس وكلى وهو معقول تلك الخفيات فهو قول صحيح وإن قالوا ان طبيعة الخفيات خارج النفس من المكاتب هى طبيعة الكلى الذى فى الذهن فليس الطبيعة الخارجى ولا الكلى حتى يكون طبيعة مشتركة هى طبيعة الكلى وهذا كله مضافات وكيف ما كان فان الكلى له وجود ما خارج النفس (قال أبو حامد) وأما الفذر عن الامتناع الى غيره فى ذاته (قلت) هذا كله كلام حاقط فانه لا شك أن قضية العقل انما هى حكم على طائفة الاشياء خارج النفس فالعلم بكون خارج النفس لا يمكن ولا يمنع لكان قضية العقل بذلك كلاقضائهم بكون فرق بين العقل والوهم لما كان وجودا لتقديره سبحانه وتعالى مجتمعا لوجود فى الوجود كانه وجودا حاصلا لوجود فى الوجود فلا معنى لتكثير الكلام فى هذه المسئلة (قال أبو حامد) ثم الفذر باطل الى قوله فى الموضوعين (قلت) بر دأهم يلزمه ان قضية الامكان بحسب حدوث النفس غير متعطف فى المادة أن يكون الامكان الذى فى المقابل كالامكان الذى فى الفاعل لأن مصدر عنه الفعل يستوى الامكانات وذلك شئ شنيع وذلك ان على هذا الوضع تأتى النفس كقائمه بالبدن من خارج كما يدبر الصانع المصنوع فلا تكون النفس فى البدن كالاكان الصانع هيئة فى المصنوع (والجواب) أنه لا يعتمد أن يوجد من الكليات التى تحرى بحرى الهيئة ما غاب عن محملها من الملاحق فى السببية والصانع من الآلة التى يفعل بها فان كان البدن كالاكان لنفسه هى هيئة مقارنة فليس الامكان الذى فى الآلة كالاكان الذى فى الفاعل بل توجد الآلة فى الحالتين مع ما هى الامكان الذى فى العقل والامكان الذى فى الفاعل ومن جهة انها مقترنة بوحدة الامكان الذى فى المقابل فليس يلزمهم من وضع النفس مقارنة أن يضع الامكان الذى فى المقابل هو بسبب الامكان الذى فى الفاعل وأيضا الامكان الذى فى الفاعل هذا القلافة ليس سببا عقليا فقط بل حكم على شئ خارج النفس فلا معنى للعائدة بتقدير أحد الامكانين بالآخر ولما شرأوا بحداد هذه الآثار بل كالماتعة فذكر كما وسرعة عندهم لا تقدر على حلها وهو من فعل الضرر لا الضماتين (قال) فان قيل فقد عرفت ان قولهم بالمعدم (قال) أما مقابلات الاشكال بالاشكال فليس يقتضى هذا ما يقتضى حيرة وشكوكا عند من عارض اشكالا بالاشكال ولم يكن عنده أحد الاشكالين وبطلان الاشكال الذى يقوله واكثر الآثار بل التى عاندهم بها هذا الزحل هى شكوك تعرض عند ضرب آثار بلهم بعضها بعض ونشبه المختلفات منها بعض وتلك معانيد غير نامية والمعانيد النامية انما هى التى تقتضى باطل المذهبهم بحسب المار فى نفسه لا بحسب قول القائل بممثل قوله أنه يمكن تخصيصهم أن يدعوا أن الامكان حكم ذهنى مثل دهرهم ذلك فى الكلى فانه لو لم يحل فيه شيء لم يلزم من ذلك ابطال ككون الامكان قضية مستندة الى الوجود وانما كان يلزم عنه أحد الأمرين إما ابطال ككون الكلى فى الذهن فقط وأما ككون الامكان فى الذهن فقط وقد كان واجبا عليه أن يتبدى بنظر رالحى قيل أن يتبدى بما وجهه الناظرين ونشككهم لئلا يثبت الناظر قيل أن نقول فى ذلك الكتاب أو عوت هو قبل وضع هذا الكتاب لم يصل اليه الناظر ولم له لثوبته وقوله أنه ليس بقصد فى هذا الكتاب نصرة مذهب مخصوص انما قاله لئلا يظن به أنه يقصد نصرة مذهب الاشعرى والظاهر

مع المقارنة أو يدها أو قله والاولان باطلان لوجوب تقدم استعداد الشيء على حصوله فانه يعتمد أن يحصل صفة لشيء ويكون استعداد حصولها معها واستعداد حصول صفة لشيء غير مستعد حصولا فسين الثالث وهو أن يكون استعداد مقارنة الجهر للمعقول عند كون ذلك الجهر فى العقل قبل المقارنة فيكون الاستعداد لنفس ماهية الجهر لأن ماهية الجهر عند كونها فى العقل قبل المقارنة تقع مقولة والماهية للمعقولة مجردة عن جميع الواجبات

الغير مبني فلا يكون هناك شيء غير الماهية بعيد الاستعداد وفيه نظر ظاهر لان الماهية المعقولة ان كانت مجردة عن الواحش الخارجية
 الانتاخر مجردة عن الواحش معطاة فانها لا تلتحق كونها ملحقة بالوجود الذي فيكون زمان تكون ذلك شرط الاستعداد فلا يحصل
 الاستعداد عنه كونها في الخارج (هذا) ثم ان هذا الوجه اعني المسلك الاول لا يثبت كون البدن الاول ما يتغيره على تقدير بصرته ينتج
 ان الواجب لذاته بمقتل الاشياء يحصل صورته في هذه النتيجة بالاطلاق عند جهور الفلافة ٣٥ فها هو يتبين هذا الوجه عنون

من الكتب المنسوبة اليه والله راجع في العلوم الالهية الى مذهب الفلافة ومن استنبط في ذلك واجمها
 ثبوته في كتابه المسمى بعشكة الانوار (المسئلة الثانية في ابطال المذهب في ابدية العالم والزمان والحركة
 قال ابو حامد) اعلم ان هذا المسئلة فرع الاولى الى قوله بالمعقول (قلت) اما قوله انما يلزم من دليلهم
 الاول من ازالة العالم فيما مضى يلزم عنه فيما يستقبل فصحيح وكذلك دليلهم الثاني واما قوله انه ليس
 يلزم في الدليل الثالث في المستقبل مثل ما يلزم في الماضي على رايهم فانا نخيل ان يكون العالم ازليا فيما
 مضى واستناخيل ان يكون ازليا فيما يستقبل الا بوجه بل العلاف فانه يرى ان كون العالم ازليا من
 الطرفين محال وليس كما قال لانه اذا سلم لهم ان العالم يزلا مكانه وان مكانه لم يتحمله بمتدومه بقدر
 جهالة المكان كما يليق بالوجود الممكن اخرج الى الفعل تلك الحال وكان نظرون هذا الاستعداد
 انه ليس له اول مع علم ان الزمان ليس له اول اذ ليس بهذا الاستعداد شيئا الا زمان وتسمية من سمى
 دهر الامضى لما وجد كان الزمان مفارقا للمكان والامكان مفارقا للوجود المعقول فالوجود المعقول
 لا اول له واما قولهم ان كل ما وجد في الماضي فله اول ففضية باطلة لان الاول يوجد في الماضي ازليا كما
 يوجد في المستقبل واما غريبتهم في ذلك بين الاول وقوله قد عوى تحاج الى برهان لكن وجود ما وقع
 في الماضي محال ليس بالزمن غير وجود ما وقع في الماضي من الازلي وذلك ان ما يقع في الماضي من غير
 الازلي هو متناه من الطرفين اعني ان له ابتداءا وقضاه واما ما وقع في الماضي من الازلي فليس له
 ابتداء ولا انقضاء وذلك كانت الفلافة لا ينعون للحركة الدورية ابتداء فليس يلزمهم ان يكون لها
 انقضاء لانهم لا ينعون وجودها في الماضي وجود الكائن الفاسد ومن سلم منهم ذلك فقد تناقض ولذلك
 كانت هذه القضية صحيحة ان كل ما له ابتداء فله انقضاء واما ان يكون شيء له ابتداء وليس له انقضاء
 فلا يصح الا بالقلب اذ يمكن ان يكون له ابتداء فهو ممكن واما ان يكون شيء ان يقبل الفساد
 ويقبل الازلية فتش غير معروف وهو ما يجب ان يتعص عنه وقد قصص عنه الاوائل فابوا له دليل
 موافق للفلافة وان كل محدث ما عدا واثدا يز ما لاصل القول بالحدوث واما من فرق بين الماضي
 والمستقبل بان ما كان في الماضي قد دخل كله في الوجود وما في المستقبل فلا يدخل كله في الوجود واما
 يدخل فيه ما يشاء في كلامهم واذ كان ما دخل في الماضي بالحقيقة وقد دخل في الزمان وما دخل في
 الزمان فالزمان بفضل هليه بطرفيه وله كل وهو متناه ضرورة واما ما لم يدخل في الماضي كدخول
 الحادث فلم يدخل في الماضي الا بترك الاسم بل هو مع الماضي عند ان غير ما ليس له كل ومالا
 كل له فلا جرم له وذلك ان الزمان لم يوجد له بعد ازل حادث في الماضي لان كل مبدأ حادث هو حاضر
 فكل حاضر قبله ماض فها هو حدم سابقا للزمان والزمان مساوق له فبعد يلزم ان يكون غير متناه وان
 لا يدخل منه في الوجود الماضي الا جزاؤه التي يصغر هال زمان من طرفه كما لا يدخل في الوجود المعقول
 هي الحقيقة الا لان الزمان لا يكون المعقول على العلم الذي يصغر هال في الان الذي هو سبيل
 فانه كما بال الموجود الذي لم يزل فيما مضى لست نقول ان ما لم يكن من وجوده قد دخل في الان في الوجود
 لانه لو كان ذلك كذلك لكان وجوده بعد ازل لكان الزمان يصغر من طريقه كذلك نقول فيما كان
 مع الزمان لا في ماضيه واما ما مضى انما دخل منها في الوجود الوحي ما حصر منها الزمان واما التي

من الكتب المنسوبة اليه والله راجع في العلوم الالهية الى مذهب الفلافة ومن استنبط في ذلك واجمها
 ثبوته في كتابه المسمى بعشكة الانوار (المسئلة الثانية في ابطال المذهب في ابدية العالم والزمان والحركة
 قال ابو حامد) اعلم ان هذا المسئلة فرع الاولى الى قوله بالمعقول (قلت) اما قوله انما يلزم من دليلهم
 الاول من ازالة العالم فيما مضى يلزم عنه فيما يستقبل فصحيح وكذلك دليلهم الثاني واما قوله انه ليس
 يلزم في الدليل الثالث في المستقبل مثل ما يلزم في الماضي على رايهم فانا نخيل ان يكون العالم ازليا فيما
 مضى واستناخيل ان يكون ازليا فيما يستقبل الا بوجه بل العلاف فانه يرى ان كون العالم ازليا من
 الطرفين محال وليس كما قال لانه اذا سلم لهم ان العالم يزلا مكانه وان مكانه لم يتحمله بمتدومه بقدر
 جهالة المكان كما يليق بالوجود الممكن اخرج الى الفعل تلك الحال وكان نظرون هذا الاستعداد
 انه ليس له اول مع علم ان الزمان ليس له اول اذ ليس بهذا الاستعداد شيئا الا زمان وتسمية من سمى
 دهر الامضى لما وجد كان الزمان مفارقا للمكان والامكان مفارقا للوجود المعقول فالوجود المعقول
 لا اول له واما قولهم ان كل ما وجد في الماضي فله اول ففضية باطلة لان الاول يوجد في الماضي ازليا كما
 يوجد في المستقبل واما غريبتهم في ذلك بين الاول وقوله قد عوى تحاج الى برهان لكن وجود ما وقع
 في الماضي محال ليس بالزمن غير وجود ما وقع في الماضي من الازلي وذلك ان ما يقع في الماضي من غير
 الازلي هو متناه من الطرفين اعني ان له ابتداءا وقضاه واما ما وقع في الماضي من الازلي فليس له
 ابتداء ولا انقضاء وذلك كانت الفلافة لا ينعون للحركة الدورية ابتداء فليس يلزمهم ان يكون لها
 انقضاء لانهم لا ينعون وجودها في الماضي وجود الكائن الفاسد ومن سلم منهم ذلك فقد تناقض ولذلك
 كانت هذه القضية صحيحة ان كل ما له ابتداء فله انقضاء واما ان يكون شيء له ابتداء وليس له انقضاء
 فلا يصح الا بالقلب اذ يمكن ان يكون له ابتداء فهو ممكن واما ان يكون شيء ان يقبل الفساد
 ويقبل الازلية فتش غير معروف وهو ما يجب ان يتعص عنه وقد قصص عنه الاوائل فابوا له دليل
 موافق للفلافة وان كل محدث ما عدا واثدا يز ما لاصل القول بالحدوث واما من فرق بين الماضي
 والمستقبل بان ما كان في الماضي قد دخل كله في الوجود وما في المستقبل فلا يدخل كله في الوجود واما
 يدخل فيه ما يشاء في كلامهم واذ كان ما دخل في الماضي بالحقيقة وقد دخل في الزمان وما دخل في
 الزمان فالزمان بفضل هليه بطرفيه وله كل وهو متناه ضرورة واما ما لم يدخل في الماضي كدخول
 الحادث فلم يدخل في الماضي الا بترك الاسم بل هو مع الماضي عند ان غير ما ليس له كل ومالا
 كل له فلا جرم له وذلك ان الزمان لم يوجد له بعد ازل حادث في الماضي لان كل مبدأ حادث هو حاضر
 فكل حاضر قبله ماض فها هو حدم سابقا للزمان والزمان مساوق له فبعد يلزم ان يكون غير متناه وان
 لا يدخل منه في الوجود الماضي الا جزاؤه التي يصغر هال زمان من طرفه كما لا يدخل في الوجود المعقول
 هي الحقيقة الا لان الزمان لا يكون المعقول على العلم الذي يصغر هال في الان الذي هو سبيل
 فانه كما بال الموجود الذي لم يزل فيما مضى لست نقول ان ما لم يكن من وجوده قد دخل في الان في الوجود
 لانه لو كان ذلك كذلك لكان وجوده بعد ازل لكان الزمان يصغر من طريقه كذلك نقول فيما كان
 مع الزمان لا في ماضيه واما ما مضى انما دخل منها في الوجود الوحي ما حصر منها الزمان واما التي

وذاه مبدأ لغيره لا بد وان بدا في ذاته مبدأ لغيره فلا بد وان بدا في العلم باضاه امر الى آخر يستلزم
 العلم بكل واحد من المتضادين من انما دخل في الغير لا بد وان يعلم معلول ذلك الغير وقد ثبت ان ما عدا واجب الوجود فانه مبتدئ اليه
 وتنسب سبيله الى الآخرة فان لم يلزم من علمته اني بذاته علمه بكل ما عداه (واجب عنه بوجوه الاول) ان لا يلزم من كل مجرد
 قائم بذاته فانه ذاته المجردة القائمة بذاته حاضرة فان لم يلزم من ان لا يتأخر بين الشيء ونسبه فلا إضافة

ورد بأن التباين الاعتراري يكفي في تحقق القسمة وذات الجرد باعتبار صلاحيتها العلوية في الجلة مقارنًا باعتبار صلاحيتها العالمية في الجلة وهذا القدر من اختيار يكفي ما قد يقال التباين الاعتراري انما يكفي في تحقق النسبة بحسب الاعتبار لا بحسب نفس الامر فلا يثبت كونه عالمًا بذاته في نفس الامر بل بحسب الاعتبار فقط والمقصود هو الاول حيثما لم (وثانيًا) اننا لنسلم ان كل ما كان ذاته المحررة القائمة بذاته حاضرة في ٣٦ لا بد وان تعقل ذاته وطعمه لان التعقل ليس الاحضار والمادة المحررة لا للمجرد

القائم بنفسه ممنوع ولم
لا يجوز أن يكون التعليل
ههنا من حالة تسببه
تخص في ستة أدون بعض
المجردات (وتألفها) أنا
نظم أن العلم بالعلم يجب
العلم بالعلم أن أر بدان
العلم بالعلم من حيث شأنها
الخصوصية يجب العلم
بالعلم كما هو الظاهر من
التقرير الأول إذ لا دليل
عليه يعتمد وإن أر بدان
العلم بالعلم من حيث أنه
مبدأ أو علم للعلم موجب
العلم بالعلم فذلك لا شك
في بطلانه لأن العلم يكونه
مبدأ العلم موقوف على
العلم بالعلم ضرورة توقف
معرفة الإضافية على معرفة
المضافين فامتنع أن يكون
موجبا وإن أر بدان
العلم بالعلم من حيث أنه
علم للعلم مستلزم للعلم
بالعلم وإن يكن موجبا
له كما هو ظاهر التقرير
الثاني فالجزم أن يمنع
كون المدعى المضاف من
حيث أنه علم للعلم أن
المدعى العادة أمر إضافي
ولاشك أنه مغاير لنفس
ذاته الخصوصية فلم يتم
لأنه نفسه لا لا الأمر

الاضافى حتى يلزمه ان يكون معلقا لغيره من العلولات فلا بد لهم من الدلالة على ذلك
(فان قلت) لما كانت الدلالة ذاتها المخصوصة موجهة لمعامل المخصوص كان الدليل بمحضه قبيحا ووجبا للعلول وهذا ضرورى لا وجه لمنعه
ولما ثبت ان المعنى يكون الماهية معقولة كون تلك الماهية حاضرة لغيره المجرد القائم بذاته لم يكن كون الماهية معقولة له تعالى لان
كون الدليلى تعالى مسبدا لغيره حاضرة لاه المجرى القائمة بذاته لم يكن وصفه له تعالى له بل من جملة ما يكره فبعد التفرقة عليه فغيره وهو

المطلوب (قلت) العلوم لنا هو من العلم التجاذبية مستلزما من العلم الاول الخارجى واما ان صورته مستلزما من صورته فليس معلوما
اننا لا نضروره ولا بالنظر اذا لاعتنا تخالف الصور وكثير من الاحكام ولا يلزم من استلزامه من احدهما عين الآخر ان تكون
صورة احدهما مستلزما لصورة الآخر وانما يكون كذلك لو كان ماهية العلم من حيث هي مستلزما لماهية العلم وهو متعرج وبعد
تسليم ان معنى كونها ماهية معقولة كونها حاضرة للحوادث المجردة القائمة بذاته لا تسلم ان ٣٧ المبدئية حاضرة له فان حضور

التى للشيء انما هو بوجوده
له اما وجودا متصلا
كصفاته الحقيقية الخارجة
او غير متصل كما انما
حصل صور الاشياء
الخارجية والمبدئية
وصفا متبارى ليس له
وجود خارجى في ذات
المبادىء تحضر له باعتبار
وجوده خارجى فيه ولم
يثبت ايضا حضورها له
باعتبار وجودها القضى
فان انصاف الموصوف
بالصفة لا يقتضى ثبوت
الصفة لاق الخارج ولا
في الذات فليس يلزم كونها
معقولة له فلا يثبت
المطلوب بل الخارج
لوصوف المجردة القائمة
بذاته هو واصالة الحقيقة
ولم يقتصر في حضور
الصفة لوصوف ذلك
لوجوب ان تعرف بالضرورة
جميع الصفات الالهية
والسلبية التى لتفوتها
تجردها وحدوثها واثبات
كذلك بالضرورة المسك
الثالث) ما نصه بعض
المتأخرين وهو ان العلم
كالمطلق للوجود من
حيث هو موجود وكل
كالمطلق للوجود من

الناظر في هذه الاشياء من شكوك لا يخلص له منها فاعلم الله ان يجلدنا واباننا من بالغ درجة العلماء
الذين بلغوا منتهى الحقيقة في الجائز من افهامه والواجب الى لاتنتهى وكل ما قلناه من هذا كله ليس
يبين ههنا ويجب ان يفهم عنه ههنا هي الشروط التى بينها القدماء واشترطوها في الفحص ولا بد
من ذلك ان نسمع الانسان اقول بل المختلفين في كل شئ يفحص عنه ان كان يجب ان يكون من أهلى
الحق (قال أبو حامد) والجواب عن الكل الى قوله على حاله (قلت) الذى عانده هذا القول في
هذا الوجه هو ان الزوم بين المقدم والتالى غير صحيح وذلك ان الفاسد ليس يلزم ان يذبل انما كان
الفساد يقع للشي قبل الذوب والارزوم صحيح اذا وضع الفاسد على الجوى الطبيعى ولم يوضع قسرا وسم ايضا
ان الجرم السماوى حيوان وذلك ان كل حيوان يفسد على الجوى الطبيعى فهو يذبل قبل ان يفسد
ضرورة لكن هذه المقدمات لا تسلمها في الفاسد غير برهان فلذلك كان قول جالينوس انما هي
والاثر من هذا القول ان السماء لو كانت تفسد افسدت اما الى الاسطوانات التى تركت منها واما الى
صورة اخرى بان تخلع صورتها وتقبل صورة اخرى كما تعرض صور الدعاط ما يتشكك بعضها من
بعض اعنى الاسطوانات الاربعة وتفسد الى الاسطوانات كانت خرا من عالم آخر لانه لا يصح ان
يكون من الاسطوانات المحصورة فيها لان هذه الاسطوانات هي جزء لا مقدار له بالاضافة الى الابل نسبتة
انها نسبة النقطه من الدائرة ولعلت صورتها وقبلت صورة اخرى لكان هو ناجم ماسد منضاد
له ليس هو لاسمها ولا ماضا ولا ماضا ولا هو ولا لاراد ذلك كله مقصود واما قوله ان لم يذبل فهو قول
مشهور وهو دون الازل والقيسة وقد قبل من اى حسن هي هذه المقدمات في كتاب البرهان (قل
أبو حامد) الثانى انه ليسم الى قوله كما سبق (قلت) لو كانت الشمس تذبذبل وكان ما يتقبل منها في مدة
الارصاد غير محسوس لظن جرمها لكان يحدث من ذبذباتها ههنا من الاجرام ماله قدر محسوس وذلك
ان ذبذبل كل ذابل انما يكون بفساد اجزائه متعطل ولا بد في تلك الاجسام المختلفة من الذبذبل ان تبقى
يسرها في العالم او يضل الى اجزاء اخرى وان ذلك كان يوجب في العالم تغييرا بينا لما في عدد اجزائه واما
كيفية ثبوتها وتغيرت كليات الاجرام اغبرت افعا لها ونفعا لها وانما وخاصة انكوا كتب لتغير ما ههنا من العالم
فتوهم ان الاضمة محلل على الاجرام السماوية يخل بالنظام الالهي الذى هو عند الفلاسفة وهذا القول
لا يبلغ رتبة البرهان (قال أبو حامد) الدليل الثانى لهم في استحالة عدم العالم الى قوله انقضت محالا
(قلت) اما ما حكاه عن الفلاسفة انهم يلزمون خصوصهم في هذا القول بيجواز عدم العالم ان لم يكن
القديم وهو الحدوث يلزم عنه فعل حادث وهو الاعداد كما الزمهم في الحدوث قد تم القول فيه عند
القول في حدوث العالم وذلك ان التشكك الواقعة في ذلك الاحداث هي بينها الواقعة في الاعداد فلا
معنى لامادة القول في ذلك واما ما يخص هذا الموضع من ان كل من قال بحدوث العالم يلزم ان يكون
فعل الفاعل قد تعلق بالعدم حتى يكون الفاعل اغتخل عدمه ما هو راسد شنع على جميع الفرق فليجبه
فليجبه الى الاول الذى تذكر عنهم بصفه الامر يلزم ضرورته من قال ان الفاعل اغتخل فاعله بما يجاد
مطلق اعنى بما يجاد شئ لم يكن قبله بالواقع ولا كان محكما فخرجه الفاعل من القوة الى الفعل بل
اخترعه اختراعا وذلك ان فعل الفاعل عند الفلاسفة ليس شيا غير اخراج ما هو بالقوة الى ان يصير

حيث هو موجود ولا يمنع في واجب الوجود فيجب له اما الصرى فلان معنى الكمال المطلق ان لا يكون كمالا من وجهه ونقصا
من وجهه كما ان واجب التشكك لا ركبوا جميعه ونحوها والمعلم كونه كمالا لا يجب من حيث هو علم ان يكون بصورة وانما انفس
هو ما حضوره يكتفى فيها بحضور العلم عند عدم غيبته عنها واما الكبرى فلان الكمال المطلق للوجود من حيث هو
موجود كالموجود من حيث هو من غير ان يكون موجبا لنقص وكل ما كان كذلك فهو لا يمنع على واجب الوجود ههنا ضروري

وأما أن كل ما لا يتغير على واجب الوجود فيجب له فلان كل ما لا يتغير على واجب الوجود فهو ما لا يجب له ويمكن أن لا يكون له أصل
 لا يسبيل إلى الثاني إذ لو أمكن عليه شيء إلا ما كان له أصل فيكون أمكانه غير متغير على التكرار وهو محال في حق تعالى (وجوابه) أنا
 لا نسلم أن العلم كمال معطى له أو وجوده من معنى الكمال المعطى أن لا يكون كمالا من وجهه متصفا من وجهه بل يكون كمالا على الإطلاق
 من غير تقييد بوجهه من الجهات ٣٨ وما ذكره من الدليل لا يدل عليه فانه اغايد على أنه لا يجب التكرار وهو نقص

مخصوص وهم إيجابه له
 لا يستلزم عدم إيجاب
 غيره من النقص لمواز
 أن يكون له نقص من
 وجهه أخرى وعدم الإطلاق
 لا يدل على عدم الوجود
 وأيضاً قوله لا كان في وجهه
 أمكانية أن أريد به كان
 في وجهه أخرى أمكانية
 بالنظر إلى وجوده في نفسه
 ممنوع وأن أريد بالنظر
 إلى بعض عوارضه فملم
 وأصغاله مجموعة قوله
 في لزوم التكرار ممنوع أن
 أريد باعتباره ذاته ومسلم
 ولكنه غير مستحيل أن
 أريد باعتباره ذاته وجهه
 ثم اعلم أن الملبسين
 الآخرين من مسالك
 الحكما على تدير مقامهما
 يفيد أن العلم بجميع
 الموجودات بخلاف
 المسلك الأول وقرر الأمام
 الغزالي رحمه الله تعالى
 المسلك الأول بأن الموجود
 الأول موجود لا في مادة
 وكل موجود لا في مادة
 فهو عقل محض وكل ما هو
 عقل محض فجميع
 المستولات متشوقة له
 فان المنافع من أدراك
 الأشياء المتعلق بالمادة

بالفعل فهو يتعلق ههنا بموجود في الطرفين أما في الإيجاد فينتقله من الوجود بالقوة إلى الوجود
 بالفعل فترفع ههنا وأما في الأعدام فينتقله من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة فيعرض أن يحدث
 عدمه وأما من لم يجعل قبل الفاعل من هذا التصرف فانه يلزمه هذا الثلث أهني أن يتعلق فعله بعدم
 بالطرفين جميعاً أهني في الإيجاد والأعدام إلا أنه كما كان في الأعدام أي لم يتقدم التمكنون أن يتقدموا
 من خصمهم وذلك أن ظاهره يلزمهم كآل هذا القول أن بفعل الفاعل عدماً وذلك أنه إذا نقل الشيء
 من الوجود إلى عدمه ففقد فعله عدماً محضاً في القصد الأول بخلاف ما إذا نقله من الوجود بالفعل
 إلى الوجود بالقوة وذلك أن حدوث عدمه كونه في هذا النقل أمراً تاماً وهذا يصح يلزمهم في الإيجاد
 إلا أنه أهني في ذلك أنه إذا وجد الشيء فقد بطل عدمه ضرورياً فان ذلك كذلك ليس الإيجاد أهني
 الاقرب عدم الشيء إلى الوجود إلا أنه كما كان في عدمه المبركه في الإيجاد كان لم يتم أن يقولوا أن فعله أهني
 يتعلق بالإيجاد ولم يتقدم وأن قوله في الأعدام أن كانت الغاية في هذا المبركه في عدمه ولذلك ليس لم
 أن يقولوا أن فعله ليس يتعلق بإبطال العلم أهني يتعلق بالإيجاد فلم عند ذلك بطلان العلم لكن
 يلزمهم ضرورة أن يتعلق فعله بعدم وذلك أن الوجود على عدمه ميسر له الأحال فهو هنا معدوم
 باطلاق وحال هو وجوده بالفعل فاما إذا كان موجوداً بالفعل فليس يتعلق به فعل الفاعل ولا إذا
 كان معدوماً فبقي أحد أمرين إما أن يتعلق بفعل الفاعل وإما أن يتعلق بعدمه فيقلب ههنا إلى
 الوجود من فهم من الفاعل هذا فهو ضروري فيجوز انقلابه من المعدوم وجوداً وتقلباً على الوجه
 عديمات يتعلق فعل الفاعل بالتعلق على واحد من هذين المتعلقين إلى الثاني وذلك كله مستحيل
 في غاية الاتصاف في سائر المتعلقات فتصلا من المعدوم والوجود في قوله لا القوم أهني أدركوا من الفاعل
 ما يدركه ذوالبصر الضعيف من نيل الشيء بدل الشيء حتى يظن بطل الشيء أنه الشيء فهذا كآثر أمر
 لازم أن يفهم من الإيجاد خارج الشيء من الموجود الذي انقضى إلى الموجود الذي بالفعل وفي الأعدام
 عكس هذا وهو تفرع من العقل إلى القوة ومن هنا يظهر أن أمكان والمادة لازم أن لكل حادث أهني
 أن وجوده موجود فمبدأه ليس يمكن عليه عدمه بالمحدث وأما ما حكاه أبو حامد عن الأشعرية من
 أنهم يجوزون حدوث جوهر قائم بذاته ولا يجوزون عدمه فذهب في غاية الضعف لأن يلزم في
 الأعدام يلزم في الإيجاد لكنه في الأعدام أي ولذلك ظن أنهم ما يفرقان في هذا المعنى ثم ذكر جواب
 الفرق في هذا الثلث المتوجه عليهم في الأعدام فقال أما المعتزلة فأنهم على قوله على وتيرة واحدة (قلت)
 هذا أقول أصح من أن يشتمل بالذات على هذا لأن الفاعل لعدم إحسان مترادفان لم يتعلق عدماً لم يتعلق
 فتأمل وقدرة الفاعل موجود المكان أقصى مراتبه أن يكون مرئياً وجوده عرض في غير محل متغير
 وأيضاً كيف تصور أن يكون عدمه بفعل عدمه فها كل شيء بقوله المزمع (قال أبو حامد) الفرق
 الثانية على قوله وكذلك الأعدام (قلت) أما المبركة فغير أن ههنا ثلاثة أشياء فعل وفعل وهو الذي
 يسمى به إيجاداً ومفعول وهو الذي يتعلق به الفعل وكذلك يرون أن ههنا معدوماً وفعل يسمى أعداماً وإشياً
 معدوماً ويرون أن الفعل هو شيء قائم بذات الفاعل وليس يوجب عدمه حدوث مثل فعله المحال في
 الفاعل أن يكون معدوماً لان هذا من باب النسبة والاضافة فحدث التسبب الاضافة لا يوجب حدوثاً

والاشتغال بها ونفس الأدمى مشغولة به غير ليدن المادى فإذا انقطع تشبهها بآثار ولم يكن قد تنسب بالمشغولات
 البدنية والصفات الزائدة المتعددة به من الأمور والطبيعة أنه اكتشف حقيقة المعقولات كلها ولذلك قضى بأن الملائكة كلها
 يعرفون جميع المعقولات ولا يشبهونهم في أنهم أيضاً عقول مجردة لا في مادة (وأجاب عنه) بأنه أن أريد العقل أنه يعقل سائر الأشياء
 فقولهم وكل موجود لا في مادة فهو عقل يكون نفس الذموي فكيف يصح من مقدمات الدليل وأن أريد به أنه يعقل نفسه فلا يلزم

أو له وكل ما هو عقل محض بطبيعته العقولات مكتشفة فإن هذه المكتشفة غير ضرورية بل لا تأمل عليها فإنها من شأنها أن لا تأمل
 من ادراك الأشياء المنطقية بالذات لا اشتغالها وهو مختلف في المردادات المحتملة فروعها بل لا يجوز أن يكون مائة أو خربة العقل
 بالعادة أو جسد في بعض المردادات وفيه بحث أفلاطوني أنه إذا لم يدان العقل أنه يقبل مائة الأشياء لا تكون المكتشفة القائمة كل موجود
 لاف مادته وعقل من النوع كلف وهذه قضية كلفه وأدعى برئته عند رجعتها ٣٩ وإن مرادهم بالعقل المحض ليس

أعتماد كرفي التردد بل
 مامن شأنه أن يكون
 مقولاً ولا ينقلوه في تقرير
 الاستدلال وكل ما هو عقل
 محض فجميع المقولات
 مكتشفة ليس موافقا
 لكلام الحقن منهم لأنهم
 ما استدلوها بالذليل على
 عموم علمه فجميع المقولات
 بل على علمه بقدر في الجملة
 كما استدلوا به في نفسه
 الأدي مشغولة بالخطا في
 ما ذكره في أحوال
 النفوس البشرية بعد
 المغارة حيث قالوا أن
 النفوس التي لم تكتسب
 الكالات حال نطقها
 بالادان فهي أن كانت
 عالمة بأن لها كالات صارت
 مضمضة باستنابها إلى
 حصولها وعدم تمكنها من
 تحصيلها سواء كانت
 مضمضة بأعداد الكالات
 كالنفوس المعتقدة لا باطل
 المعتادة لعلى أو لا كنفوس
 المعرضين والمعلمين الذين
 لم تحصل لها الاعتقادات
 الحققة والباطلة والفرق
 أن المضمضة بأعداد الكالات
 يكون هذا ما هو بدا
 خلافاً عما فهمنا من ذلك
 ما يقب الاشتياقي إلى الكالات
 لأنها حينئذ تكون مشتقة

وإنما الحوادث التي توجب تغيرها في الحوادث التي تغير ذاتها مثل تغير الشيء من البياض إلى
 السواد ولكن قولهم أنها الفعل يقوم بذات الفاعل خطأ وأما هي إضافة وجوده من الفعل
 والمفعول فإنما نسبت إلى الفاعل بحيث فعلها وإنما نسبت إلى المفعول بحيث انتعالا لكن الكرامة بهذا
 الوضع ليس يلزمهم أن يكون القديم بفعل محدث وأن يكون القديم ليس يقدم كما طنت الأشربة
 لكن الذي يلزمهم أن يكون هناك سبب أقدم من القديم وذلك أن الفاعل إذا لم يفعل ثم فعل من غير
 أن ينقصه في الحال التي لم يفعل فيه شرط من شروط وجود المفعول فهو من أنه قد حدث في وقت الفعل
 صفة لم تكن قبل الفعل في الفاعل وكل حادث فله الحدوث فلم يلزم أن يكون قبل السبب الأول سبب و
 ذلك الذي غيرنا به وقد تقدم ذلك (قال أبو حامد) الفرقة الثالثة إلى قوله إلى غير النهاية (قلت) هذا
 القول في غاية القسوط وإن كان كالمعظم من القدماء أنه في أن الموجودات في سبلان دائم وتكاد
 لا تنتهي التحاللات التي تلزمه وكيف هو جرد في نفسه فيبقى الوجود بغيره قائم أن كان يبقى
 بنفسه فيفسد جرد نفسه وأن كان ذلك كذلك لم يلزم أن يكون الشيء الذي يصير موجودا بغيره كان غائبا
 وذلك محال بل أن الوجود من ذاته لا يفسد يمكن أن يوجد الصندان بشيء من جهة واحدة وذلك
 ما كان موجودا محضاً المسمى بغيره قائم، وذلك لأنه أن كان وجوده يقتضي علمه فمفسد كونه موجودا
 مطعوناً أن واحد وذلك مفسد بل وأما أن كانت الموجودات إنما تأتي بصفة باقية في نفسها فهل
 هذه هي القائمة لها من جهة ما هي موجودا ومعدومة ومحال أن يكون لها ذلك من جهة أنها معدومة
 فقد بقي أن يكون البقاء لها من جهة ما هي موجودة فإذا كل موجود يلزم أن يكون باقيا من جهة ما هو
 موجود ولا يعدم أي شرط على علمه فما الحاجة إلى شيء من الوجودات بقاء وهذا كما كتبه
 بالقصد الذي يكون في العقل وأصل في هذه الفرقة فاستعمل قولهم أين من أن يحتاج إلى المعاندة
 (قال أبو حامد) الفرقة الرابعة إلى بقائه قوله صورا (قلت) أما من يقول بأن الأراض لا تبقى زمانا وإن
 وجودها في الجواهر هو شرط في بقاء الجواهر فهو لا يفهم في قوله من التناقض وذلك أنه أن كانت
 الجواهر شرطاً في وجودها إذا كان لا يمكن أن توجد الأراض دون جواهر تقوم بها فوضع الأراض
 شرطاً في وجود الجواهر ووجب أن تكون الجواهر شرطاً في وجود أنفسها ومحال أن يكون الشيء
 شرطاً في وجود نفسه وأما كيف تكون شرطاً في لائق زمانين وذلك أن الآن الذي يكون نهاية
 العدم الموجود هو جرد الجواهر الموجودات قد كان يجب أن يصدق ذلك الآن الجواهر أن
 ذلك الآن ليس فيه شيء من الجزء المعدم ولا شيء من الجزء الموجود وذلك أنه لو كان فيه جزء من الشيء
 المعدم لما كان نهاية له وكذلك لو كان فيه جزء من الشيء الموجود لما كان بغيره لا في زمانين شرطاً
 في بقاء وجود ما يبي زمانين بعد أن الذي يبي زمانين أخرى البقاء من الذي لا يبي زمانين لأن الذي
 لا يبي زمانين وجوده في الآن هو السبيل والذي يبي زمانين وجوده ثابت وكيف يكون السبيل شرطاً
 في وجود الثابت أو كيف يكون ما هو باقياً بالتوسع شرطاً في بقاء ما هو باقياً بالتحضيض هذا كله مذهب
 ويني أن يعلم أن من ليس بفهم في الشيء الكائن أنه يلزمه أن يكون الموجود بسيطاً فلا يمكن فيه
 لأن البسيط لا يتغير ولا يتلب جوهراً أو جوهراً أو ذلك يقول أبقراط لو كان الإنسان من شيء
 واحد كان يأكل بذاته أي لما كان يفسد ويتغير وكيف كان يلزم أن لا يتكون بل كان يتكون

إلى ما لا يتمكن من تحصيله وإن لم تكن عالمة بأن لها كالات كنفوس الله والأطفال والمجانين بل كمال الشرف ولا ذلة الكمال
 وهذا الكلام منهم يدل على أن النفس إنما تحصل لها الكالات بواسطة البدن الذي هو لها في أعقابها فإذا انحدرت عنها فبطل
 تحصيلها بقيت طارفة من الكالات وكان استبعاد النفس عنهم معلوم والكالات استبعاداً قصراً يحتاج إلى تكل استبعادها بواسطة
 الآلات البدنية حتى يفهم عليها من البادية المغارة ما تم استبعادها عنها من جهة أنها تقتل من الشيء صلباً آخر وهو أن العالم بفصل

الله تعالى والفعل يجب أن يكون عالما بخلقه ليكون الباري عالما باله وهو المطلوب من أمر من عليه توحيه (أحدهما) أن الفعل
 قسمان ارادي وطبيعي وكون الفعل عالما بخلقه إما لزوم فالفعل الارادي لا الطبيعي والعالم عندهم صادر عنه تعالى طبقا واضطرارا
 لا عن اختيارا فاللزوم كونه عالما (وثانيهما) هو انه وان سمى ان صدور الشيء عن الفعل يقتضي علم الفاعل به لكن المصادر عندهم
 من الله تعالى ليس الافعال الأولى ٤٠ فلا يثبت بهذا الدليل كون الكل معلوما له فان علم الفاعل بما يصدر عنه هو الواضحة

لا يلزم في الفعل الارادي
 فكيف في الطبيعي فان
 حركة الحجر من فوق جبل
 قد تكون بفعل ارادي
 بوجوب العلم بأصل الحركة
 ولا بوجوب العلم بعاقبتها
 منه من مصادمته وكسر
 غيره (قال رحمه الله) فهذا
 أيضا لا جواب لهم عنه
 وأقول هذا الاستدلال لم
 أحدهم كلام أحد من
 الحكماء ولا في كلام النقل
 عنهم ولا يطابق أصولهم
 وقولهم أنهم امتناعهم
 يستندون الاضمار الى
 طائفة لا شعور بها أصلا
 وأن الله تقيير تلك الذي
 نقلنا عنهم وهو انه تعالى
 يعلم ذاته وانه عالم بماده
 والعلم باله بوجوب العلم
 بالمعلول به فذهب بعض
 مقدماته أي كونه عالما
 باله وان العلم باله بوجوب
 العلم بالمعلول والاكتفاء
 في الاستدلال بمجرد العلم
 بزمان القول بان صدور
 العالم عنه تعالى عندهم
 بالطبع والاضطرار
 لا بطريق الارادة والاختيار
 ليس كما ينبغي لانهم لا يقولون
 بان فاعليته تعالى كفاهية
 اقتبسوا من ذوي

موجود الزلزال ولزومها ما يحاكمه من ابن سينا من الفرق في ذلك بين حدوث الفساد في النفس
 فلا معنى له (قال أبو حامد) بحسب الالفاظ والجواب ان ما ذكره أي قوله لا يضافته الى القدرة (قلت)
 هذا كلامه فسطاخي حيث أن الفلاسفة لا ينكرون وقوع عدم الشيء عند انقضاء المقدرة لكن
 لا بان المقدرة تعلق فعله بعدمه عاها وعدمها غائبا تعلق فعله به من الوجود الذي بالفعل الى الوجود
 الذي بالقوة فتقع وقوع عدمه وحده فعل هذه الحجة ينسب عدمه الى الفاعل وليس يلزم من وقوع
 عدمه أثر فعل الفاعل في الموجودان يكون الفاعل غائبا أولا بالذات فهو ساطع له في هذا القول
 انه وقع عدمه ولا أثر فعل المصدق في الفاعل لان وقوع عدمه بالذات والا من فعله وذلك لا يمكن فان
 الفاعل لا يتعلق فعله بالعدم عاها وعدمه أي أولا بالذات وكذا لو كانت الحوادث الخمسة
 بسيطة لما تنكرت ولا قدرت الا لو تعلق فعل الفاعل أولا بالذات بالعدم وغائبا تعلق فعل الفاعل
 بالعدم بالعرض وانما يوجب ذلك من القول الذي بالفعل الى الوجود أثره فليقل عن هذا
 القول بعدمه مثل نقرا اننا راى الهوا فاعلمه بلحق ذلك عدم النار وكذا هو الاثر عند العلاقة في الوجود
 والعدم (قال أبو حامد) وما الفرق بينكم الى قوله معقول (قلت) طريبيان عدمه على هذه الصفة صحيح وهو
 الذي تضمنه الفلاسفة لانه صادر عن الفاعل بالقصد الثاني وبالعرض وليس يلزم من كونه صادرا
 معقولا أن يكون بالذات أولا والفرق بين الفلاسفة وبين من ينكرون وقوع عدمه ان الفلاسفة ليس
 ينكرون وقوع عدمه أصلا وغائبا ينكرون وقوعه أولا بالذات من الفاعل فان الفاعل لا يتعلق فعله
 بالعدم ضرورة أولا بالذات وغائبا وقوع عدمه عندهم تأما لفعل الفاعل في الوجود هو الذي يلزم من
 قال ان العالم ينعدم الى لا موجود أصلا (قال أبو حامد) فان قيل هذا انما يلزم على مذهب من أي قوله
 عدم السواد (قلت) هذا جواب عن الفلاسفة ففسد لان الفلاسفة لا ينكرون ان العالم طاروق
 عن الفاعل لكن لا بالقصد الأول كما يلزم من يمتنع أن الشيء ينتقل الى عدمه المفعول بل عدمه عندهم
 طاروقا بذهب صورة المعلوم وحدث الصورة التي هي ضد ذلك كانت هذه أي حامدا لهذا القول
 معانده صحفه (قال أبو حامد) وهذا فاسد من وجهين الى قوله الى قادر (قلت) هو طاروق معقولا وينسب
 الى قادر لكن بالعرض لا بالذات لانه لا يتعلق فعل الفاعل بالعدم المطلق ولا بعدم شيء ماله ليس بقدر
 القادر ان يصير الموجود معدوما أولا بالذات أي قلب عين الوجود الى عين العدم وكل من لا يمتنع
 مادة فلا يتعلق عن هذا الشك أعني أنه يلزمه أن يتعلق فعل الفاعل بالعدم أولا بالذات وهذا كما بينه
 فلا معنى للاكتفاء في قولنا كالت الحكماء ان الباري لا مورا لكائنه الفاسدة اثنتان بالذات وهما
 المادة والصورة واحدا بالعرض وهو عدمه لانه شرط في حدوث الحادث أعني أن يتقدمه فاذ وجد
 الحادث ارتفع عدمه واذ انعدم وقع عدمه (قال أبو حامد) الوجه الثاني من الاعتراض الى قوله أو وجودا
 (قلت) بل يفرق أيضا لا تفرق اذ اوضح عدمه صادرا عن الفاعل كصدوره الى وجوده وماذا وضع
 الوجود أولا وعدمه تابعا أي وضع حادثا عن الفاعل بتوسط ضرب من الوجود عنه وهو تصدير الوجود
 الذي بالفعل الى القوة فاعلم بالفعل الذي هو الملكة في المحل فهو صحيح ولا يتعنى الفلاسفة من هذه الجهة
 ان يعلم العالم بان يتقل الى صورة أخرى لان عدمه يكون ههنا تابعا بالعرض وغائبا الذي يمتنع عندهم

ان
 الطائفة الجبائية بل ذهبوا الى انه تعالى قادر بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لان مشيئة الفعل لازم
 لذاته وعدمه مشيئة الفعل بمعنى وصفه الشرطية لا يقتضي وقوع القدم ولا امكانه ومشية تعالى عندهم لا تزيد على علمه بوجه النظام
 الا كل فلا يصح الاستدلال بها على علمه لذلك يمتنع الاستدلال منهم على علمه تعالى بمشيئته كما وقع في كلام ابن سينا على ان مشيئته زائدة
 على علمه ومتعينة عليه وما ذكره جوابه الثاني من ان الكل لم يوجدهم من الله تعالى بان تعليل بالواضحة وما يصدر عن الفاعل

بالواسطة لا يلزم أن يكون معلوما في الفعل الإرادي فكيف في الطبيعي مسلم عندهم إذا لم يكن الفعل عالما بخصوصية الفعل التامة
 لكن هذا لا يضرهم لأن الواجب لهم الماثل عندهم ليس العاطية بل العلم بالهاتمة وقوله فان حركة الحجر من فوق جبل بغيرك
 ارادى لا واجب العلم عايتوله منه واسطة من مصادمة وكسر غير وغير متوجه عليهم لان تمام اله ليس معلوم هنا الحرك فلا
 تكون الحركة بتتمام معلومة ايضا فلا يعلم ما يتولد منها لان ما يتولد من الحركة انما ٤١ يتولد من خصوصية الحركة الواقعة في

مسألة مخصوصة على وجه
 مخصوص وعلم الفاعل لم
 يتعلق بهذه الخصوصية
 لعدم العلم بعات التامة على
 ان حركة الحجر ليست بفعل
 للحرك المراد ولا للحرك
 المراد فاعلا على الفاعل
 لحركة الحجر من فوق جبل
 هو طبيعته واسطة العمل
 الطبيعي والفعل المتفاد
 من الحرك المراد والذي
 يفعله المراد بأرادته هو
 حركة اعنائه فم قال في
 الفرق انه فاعل لحركة
 المحسرات كن الكلام في
 الفاعل الحقيقي لافي
 الفاعل بحسب الفرق
 الفصل الثالث عشر في
 تعزير عن اقامة الدليل
 على أن الأول ليس ذاته ولم
 فيه طريقان ﴿

(الأول) أنهم يثبتون أنه
 تعالى ولم غيره عما ذكرناه
 من المسالك الأولى فالمسألة
 المتضمنة ثم يقولون كل
 من يسئل غيره أمكنه
 بالامكان العام أن يسئل
 كونه عاقل ذلك الغير والا
 حاز أن يكون أحدنا عالما
 بالحق والغير وطا
 وسائر المسلك الدقيقة
 الكثيرة والمساحت المشبهة

أن يعدم الشيء لا موجود أصلا له لو كان ذلك كذلك لكان الفاعل يتعلق بفعله بالعدم أولا وبالذات
 فهذا القول كله أخذ فيه بالمرضى على أنه بالذات فالزم الفلاسفة منه ما قالوا امتناعه وأكثرا لا قبل
 التي ضمن هذا الكتاب من هي هذا القليل ولذلك كان أحق الاسماء بهذا الكتاب كتاب التمام
 الماثل في أوتافاته أي حاملا لتمامات الفلاسفة كان أحق الاسماء بهذا الكتاب كتاب التفرقة بين الحق
 والتمام من الأول بل (قال أبو حامد) المسألة الثالثة في أن عليهم بقوله أن الله تعالى فاعل العالم
 وصانعه وأن العالم صنعتونه وبيان أن ذلك مجاز عندهم وليس بصحفة إلى قوله والعالم مركب عن
 مختلفات فكيف يصدر عنه الفعل (قلت) قوله أما الذي في الفاعل فهو له لا بد وأن يكون مراد مختارا
 عالم المار به حتى يكون فاعلا لما ربه فكلام غير معروف بنفسه وحق غير معترف به في فاعل العالم
 الأول قام عليه به رها أن وقع على حكم الشاهد في الالف والماء وذلك ما شاهد الالف ما شاهد الموزنة
 صنفين صنف لا فعل الأشياء واحدا فقط وذلك بالذات مثل الحرارة ففعل حرارة والبرودة ففعل برودة
 وهذه هي التي تسمى الفلاسفة فاعلاتها بالطبع والصف الثاني أشياء لها أن تفعل الشيء في وقت
 وتعمل ضده في وقت آخر وهي التي مراد مختار وتوقفه ففعل عن علو وروية والفاعل الأول
 سبحانه منزه عن الوصف بأحد من الطرفين على الجهة التي يوصفها الكائنات الفلاسفة عند الفلاسفة
 وذلك ان المختار والمراد هو الذي يتصفه المراد والله سبحانه لا يتصفه شيء بربه والمختار هو الذي يختار
 أحد الاثنين لنفسه والله لا يميزه حالة فاعله والمراد هو الذي إذا حصل المراد كتب إرادته وبالحالة
 فالإرادة هي الله الال وتغير والله سبحانه منزه عن التغير والغير وكذلك هو أكثر تميزا من الفعل
 الطبيعي لأن فعل الشيء الطبيعي هو ضروري في جوهره وليس ضروريا في جوهر المراد ولكنه من
 تميزه وأيضا فإن الفعل الطبيعي ليس يكون عن علم الله والله تعالى قد تميز عن أن فعله صادر عن علم فاعله
 التي هم اصار الله فاعلا ليس يتنافى هذا الوضع كان لا نظار لإرادته في الشاهد فكيف يقال لا فهم
 من الفاعل إلا ما يفعل عن روية واختيار ويجعل هذا الحد لمعطرا في الشاهد والقائب والفلاسفة
 لا يعترفون بالمراد هذا الحد فلزمهم إذا اتفقوا لهذا الحد الفاعل الأول أن يتقوا عنه الفعل هذا بين
 بنفسه وقائل هذا هو الملبس لا الفلاسفة فإن الملبس هو الذي يقصد القائل لا الحق فهم غير ملبس أصلا ولا فرق
 فليس يقال فيه ملبس ولا الفلاسفة معلوم من أمرهم أنهم يطلبون الحق فهم غير ملبس أصلا ولا فرق
 بين من يقول أن الله تعالى مراد بالمراد لا تشبه إرادة البشر وبين من يقول أنه عالم بالانصب على البشر
 وأنه كالاندرك كيفية عمله كذلك لا تدرك كيفية إرادته (قال أبو حامد) ولحق كل واحد أن قوله وهو
 محال (قلت) حاصل هذا القول أمران اثنين (أحدهما) أنه لا بد في الأسباب الفاعلة الآمن فعل
 بروية واختيار فإن فعل الفاعل بالطبع لضرة لا بد في الأسباب الفاعلة (والثاني) أن الجهة التي بها
 يرون أن العالم أدرع الله تعالى هي مثل لزوم الأقل للشخص وأعضاء الخمس والحوى إلى أسفل
 الجهر وهذا ليس يسمى فعلا لأن الفعل غير منفصل من الفاعل (قلت) وهذا كله كذب وذلك أن
 الفلاسفة يرون أن الأسباب أربعة الفاعل والمادة والصورة والقائمة وأن الفاعل هو الذي يخرج غيره
 من القوة إلى الفعل ومن المبدء إلى الوجود وأن هذا الإخراج بما كان عن روية واختيار وروبا كان

﴿ ٦ - تفاوت - ابن رشد ﴾
 بالذات لا القطعية ولكن لا يمكنه أن يعلم أنه عالم به وإن التفت إليه وياتي في الاحتجاج
 وذلك مسطرة ظاهرة فواجب الوجود أمكنه أن يفعل كونه عاقل لغيره وكل ما أمكن بالامكان العام لواجب الوجود بحسب له ما
 عرف فواجب الوجود بحسب له أن يفعل كونه عاقل لغيره وذلك يتضمن علمه بذاته فثبت كونه عاقلًا لأنه وهو المطلوب (الطريق
 الثاني) هو ما ذكر في المسألة الثانية لثبات كونه تعالى عالما بغيره من أن ذاته تعالى مجرد فقام بذاته وكل مجرد كذلك فان ذاته المجردة

حاشية لثابت المحرر قاله انما بذاته غير غائبة عنه وكل ما كان كذلك لا بد وان يسفل ذاته لان الثقل ليس الاضواء والمادة المعروفة بالحدود الصائم بذاته فثبت انه تعالى يفعل ذاته وهو المطلوب والحاصل انهم طرفة بشتون اولاته تعالى يجب ان يكون عالما بغيره ثم يشتون ان لم يكن كونه عالما بغيره كونه عالما بذاته كافي الطريق الاول وتارة يقولون انهم يشتون اولاته تعالى يجب ان يكون عالما بذاته ثم يشتون انه يلزم من كونه عالما بذاته ٤٣ كونه عالما بغيره كافي الطريق الثاني وقد عرفت الجواب عن الطريقين باقتضاه

في المسئلة المتقدمة فنذكر بالاطبع وانهم ليس بعموم الشخص بفعلة فاعلا لا محالة ولا غير متصل هذه والفاعل متصل من المفعول بانفاق وهم يعتقدون ان الباري سبحانه متصل من العالم ليس هو عندهم من هذا الجنس ولا هو ايضا فاعل بمعنى الفاعل الذي في الشاهد لا ذو الاختيار ولا غير ذي الاختيار بل هو فاعل هذه الاسباب يخرج الكل من العدم الى الوجود وحافظه على وجهه انما هو شرف بما هو في الفاعلات المتشاهدة فلا يلزمهم شي من هذا الاعتراض وذلك انهم يرون ان فعله صادر عن علم ومن غير ضرورته داعية اليه لامن ذاته ولا شيء من خارج بل اسكان فعله وجوده وهو ضرورته وبذلك يتناقض اعلى مراتب المربين المختارين اذ لا يطلع النقص الذي يبقى الردي في الشاهد وهو فاعل هو نفس كلام الحكم امام القوم في بعض مقالاته المكتوبة في علم ما بعد الطبيعة ان قوما قالوا كيف ادعاه الله العالم لامن شي يفضله شيان من لاشي (قلت) في جواب ذلك ان الفاعل لا يخلو من ان تكون قوته كقدرته وادارته كقدرته وادارته وادارته كقدرته او تكون القوة اضعف من القدرة والقدره اضعف من الارادة والارادة اضعف من الحكمة فان كانت بعض هذه القوى اضعف من بعض فاعلة الاولى لا محالة ليس بينهما وبيننا فرقا وقد رويها النص كمالنا وهذا فيه جدا او يكون كل واحد من هذه القوى فاعلا انما هي في اتمام متى اراد قدرته وقدرته وكلها بقاء الحكمة فقد وجد فعل ما يشاء كاد شيان من لاشي فاعلا يشبه من هذا النقص الذي فيها (وقال) كل ما في هذا العالم فاعلا هو رب بقاء القوة التي فيهم من الله تعالى ولولا تلك القوة لاني لا شاعلم تبيسط رطبه عن (قلت) الملو جود المركب ضربان ضرب التركيب بمعنى زائده على وجود المركبات وضرب وجود المركبات في تركيبه امثل وجوده مع الصورة وهذه هي الصور من الموجودات ليس بحد في العقل بل هو وجود فاعل التركيب بل التركيب هو الصورة الوجود وهو متقدم على الوجود فان كان الاول سبحانه على تركيبه انما العالم التي وجوده في التركيب فهو قوة وجوده وادب وكل من هرقة وجوده في فاعله فاعله هكذا ينبغي ان فهم الامر على مذهب القوم ان مع هذه النظر مذهبهم (قال ابو حامد) عبادهم الفلاسفة (فان قيل) كل موجود في قوله كقولنا فعل وبافعل (قلت) حاصل هذا الكلام جوابا بان احدهما ان كل ما كان واجبا بغيره فهو مفعول الواجب بذاته وهذا الجواب معترض لان الواجب بغيره ليس يلزم ان يكون الذي به وجب وجوده فاعلا الا ان يطلق عليه حقيقة الفاعل وهو الخارج عن القوة الى الفعل واما الجواب الثاني وهو ان اسم الفاعل كالمجنس لا يفعل باختيار ولا يفعل بالاطبع فهو كلام صحيح وبديهي عليه ما حمله ناسم الفاعل لكن هذا الكلام وهم ان الفلاسفة لا يرون الله رب بدو فعله التسمية بغير معرفته بنفسه اعني ان كل موجود اما ان يكون واجبا لوجوده او موجودا بغيره (قال ابو حامد) رداه في الفلاسفة قلنا هذه التسمية التي قوله الصادقة (قلت) اما قوله ليس يسمى كل سبب فاعلا حقا واما اختصاصه على ذلك بان الجهاد لا يسمى فاعلا فكذب لان الجهاد انما في عنه الفعل فاعلا ينبغي منه الفعل الذي يكون من الفعل والارادة لا الفعل المطلق اذ نحن بعض الموجودات المتحدثة فيجاءت يخرج اثنافهم من القوة الى الفعل مثل النار التي تطلب كل رطب وبابس نار اخرى مثلها وذلك بان يخرجها عن التي الذي هي فيه بالذرة الى الله جل وذلك كل مانس فيمقوة ولا استعداد لقبوله فعل النار فليست النار فاعلة فيم مثلها وهم يجوزون ان تكون النار فاعلة وستاق هذه المسئلة

في المسئلة المتقدمة فنذكر والذي يخص الطريق الاول قلنا ان قال ناسم ان كل من عقل غيره يمكنه ان يسفل كونه عاقلا لا فيقول لا يجوز ان يكون من خاصة بعض المبررات ان يسفل العقول وتنتع عليه ان يسفل انه يسفلها والقياس على ما يحده الانسان من نفسه لا يفيد حكما لا يقينا

في الفصل الرابع عشر في ابطال قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات على وجه كونه الجزئيات

قالوا الجزئيات المتشككة سواه كانت داعية كاجرام الافلاك الثابتة على أشكالها او متغيرة كالمركات المنصرفة التي تكون وتفسد لا يعلمها الاول تعالى من حيث هي جزئيات متشككة بل يعلمها على وجه كل لاهل معنى له لاسم الاماهية الكلية فقط بل على معنى انه يعلم الماهية الكلية موقوفة بصفات كلية ايضا لا تتجمع في الخارج الا في شخص واحد ففصل على

كل مطابق لشخص جرى بحسب الخارج وان لم يتنوع فرض صدقه على كثيرين وكذا لا يعلم الجزئيات المتشككة الزمانية سواه كانت متشككة كالأجرام أولا كالنفس على وجه كونه جزئيات فاعلة تعالى وان كان يعلم جميع الموجودات الجزئية وأزمنتها الواقعة في زمانه عالمها علمت بالعلم الذي هو في الازمنة باعتبار اوصافها الثلاثة فلا يلزم من علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء شي لا يعلم ان القمر يشرق كل يوم كذا ويرجع والشمس كذا تدور حو بين منطقتي فلكنهما اتفاقا

على التناصف فحصل لها بحر كنهها أمثلة يوم كذا بان تكون الشمس في إحدى نقطتي التقاطع والشمس في الأخرى في وسط الأرض
بينهما في نصف القمر في عندنا فالأرض مثلاً وهذا العلم ثابت له تعالى حاله المقابلة وتقلها وبها الشمس في عمله كان وكائن ويكون ولا يلزم
منه خلوه تعالى عن ادراكه بعض ما هو واقع لان الزمان ليس له بالنسبة اليه تعالى هذا الارصاد الثلاثة وليس بعض الأزمنة بالنسبة
الى عمله تعالى حاله وبعضها ماضيا وبعضها مستقبل حتى يلزم من عدم عمله بهذا الوجه ٤٣ خلوه عن ادراكه بعض ما هو واقع

وبهذا القمر يظهر ضعف

ما ذكره الامام الغزالي

رحمه الله من ان هذه

القاعدة تصني عدمها

تعالى بالجزئيات على وجه

كونها جزئيات بلزمتها ان

هذا الوطاع الله أوصاه

لم يكن الله عالما بما تفرد

من احواله لانه لا يعرف

فيها بعضه فانه شخص

واقف له حادثة بعد ان لم

تكن وانما لم يعرف الشخص

لا يعرف احواله واقف له

بل لا يعرف كغرضه ولا

أسلامه وانما يعرف كغرضه

الانسان وعلامه معطافا

كلما لا يخصوصا بالاشخاص

ولزم على هذه القاعدة

أصان قال تعالى محمد

عليه الصلاة والسلام

بالنبوة وهو لا يعرف في

ذلك الحالة انه محمد بها

وكذلك الحال مع كل نبي

معين وانما يعلم ان من

الناس من يتعدى بالنبوة

وان صفه اولئك كذا وكذا

واما النبي بشخصه فلا

يسرفه فان ذلك يعرف

بالحس والادوال والصدرة

منه لا يعرفها لانها احوال

تنقسم بانقسام الزمان من

شخص معين وبوجه

واضافا لثبوت أحدان في ابدان الحيوان قوى طبيعية تصير التفاضل جزأ من المتعدي وبالجملة تدبر بدن
الحيوان تدبر اول وقتها من تضاف تلك الحيوان كما يقول حالتيه وسو بهذا التنبيه لسمه حيوان بعد عدم هذه
القوى فيه يستحي ميتا (ثم قال) فان معنى الجساد غلغلا في قوله من الحيوان (قلت) اما انما هي ما لا يراد
به الله بفعل فعل المر دفعه ومحار كانه اذا قيل انه يطلب فانه مردوا ما اذا اراد الله ان يخرج غيره من
القبوة الى الفعل فهو فاعل حقيقة بالمعنى التام (ثم قال) واما ذلكم الى قوله تتضمن الارادة العلم
بالضرورة (قلت) اما قد فهم ان الفاعل ينقسم الى مردوا في غير مدخل وبذلك عليه حد الفاعل
واما تنبيهه اياه ينقسم الارادة الى ما يكون مدخل وتدبره في قاطل لان الفعل بالارادة هو حد في حده العالم
فكانت القصة هدرا او ما قصه العالم فليس يتضمن العلم اذ قد يخرج من العدم الى الوجود غيره من
لاهم له وهذا من وذلك قال العلماء في قوله تعالى حذار رب بدان تقص الله استعارة (ثم قال) رأنا قوله
الى قوله وهو عالم بما اراده (قلت) هذا كلام لا يشك احد في خطئه فان ما خرج غيره من العدم الى
الوجود اى فعل فيه شي لا يقال فيه انه فاعل بمعنى التنبيه لغيره بل هو فاعل بالحقيقة فيكون حد
الفاعل منطوقا عليه وقسمه الفاعل الى ما يفعل بطبعه والى ما يفعل باختياره ليس بقصه تام مشترك
واغماهي قسمه جنس وليكان هذا كان قول الفاعل الفاعل فاعلان فاعل بالطبع وفاعل بالارادة
قسمه بجهة اذا فخر من القوة الى الفعل غيره ينقسم الى هذين القسمين (قال ابو حامد) لانه لما
تصور الى قوله ولا اله الا هو (قلت) هذه منزلة من ينسب اليه ان ما في عقل هذا التنبيه بالمثل
والله الكاذب في كون النفس من متبعة بقصه الفعل الى بالطبع والى الارادة فان أحد الايقول ونظر
بعبه وبغير عبته وهو يعتقد ان هذا قسمه لا ينظر واغما بقوله نظر بعبه تقدر بالنظر الحقيقي وتدبر
له من ان يفهم منه انظر المجازي وذلك قد يرى العقل انه اذا فهم من رآه انه المصفي الحقيقي من اول
الامر ان يقيد ما ينظر بالعبث في ان من يكون هدرا او ما اذا قال قبل بطبعه وفعل باختياره فلا
يختلف أحد من العقلاء ان هذه قسمه الفعل ولو كان قوله فعل بارادة فعل قوله نظر بعبه لكان قوله
فعل بطبعه محار او الفاعل بالطبع اثبت قسمه في المشهور ومن الفاعل بالارادة لان الفاعل بالطبع
لا يجزى بفعله وهو يفعل داغما والفاعل بالارادة ليس كذلك ولذلك ليس لخصومهم ان يسكروا عليهم
فيقولون بل قوله فعل بطبعه هو مثل قوله نظر بعبه وقوله فعل بارادة مجاز سيما على مذهب الاشعرية
الذين يرون ان الانسان ليس له اكتساب ولاه فعله في أثر الموجودات فان كان الفاعل الذي
الشاهد هكذا في ان ليس شمرى قبل ان رسم الفاعل الحقيقي في الغالب هو ان يكون من علم واردة
(قال ابو حامد) بحسب ان الفلاسفة غلغلا في نسبة الفاعل الى قوله من غير مستند (قلت) حاصل هذا
القول هو احتجاج مشهوروه وان يسمى من تدبر في النبي وان لم يكن له اختياره لا غلغلا في المجاز فهو
جواب مدلى فلا يصح في الجواب (قال ابو حامد) بحسب انهم والحيوان ان كل الى قوله ولا فاعلا لا مجاز
(قلت) هذا الجواب هو من افعال الطائفة الذين ينتقلون من غلغلا الى غلغلا واما حامد اعظم مقاما
من هذا ولكن لعل أهل زمانه اضطروا الى هذا الكتاب ليني عن نفسه الظنة انه يرى اى الحكما
وذلك ان الفعل ليس ينسبه أحد الى الاله واغما ينسبه الى الحركة الاوّل والذى تقتل بانارها والفاعل

أدراك على اختلافها تفسير افيارهم استمالا للشرائع بالكلية (واضافنا) انه يظهر ضعف ما ذكره الامام لانه تعالى وان لم يعلم
الجزئيات الجسمانية عند فهم كاعلمها هو اسنا الاله يعلم كل واحد منها على وجه لا يتخلف في الخارج الاعلى معلومه دون ما عاده
وبهذا لا قدر يحصل التميز بين الاشخاص وكذا يعلم احواله واقف له على وجه يتميز به كل منها عن الآخر واقف له العتبة لانه لا يمكن
بالنسبة اليه تعالى ما من رجل ويستقبل لم يعلم ان يستقبلها واقع الآن ويستقبلها بالاجزاء ويستقبلها بالاجزاء ويستقبلها بالاجزاء

فمنه لا يستلزم اعتبار ذاته وصفاته بل يعلم كلامه الأشخاص وأحوالها وأفعالها بحيث يتعرف هذه كل منها من الآخر وهذا القدر كاف
في إخراج أحكام الشرائع واحتمواله الأول بان ادراك الخزيات المتشككة سواء كانت دائمة أو متغيرة فاعلم بان يكون بالجمعيته متغيرة
والأول تعالى مجرد بالكلية والآخر بالكلية لا يدرك بالجمعيته وقالوا لا يكون صحتكم إلا بمادة فانفس فلا يكون مجردا عنها فخرها
تماما وهذا محال (واجب) بالانتم ٤٤ ان ادراك الخزيات المتشككة لا يكون إلا بالثلاث جمعيته وانما يلزم ان لو كان ادراكه

بالحقيقة والناحية آلة القتل ومن أحرقته النار من غير أن يكون لسانه في ذلك اختيار ليس يقول
أحرقته أحرقته النار بخلافه في هذا انه احتج بما صدق من كماله وهو بسيط ومفرد غير
مركب وهو من مواضع البسط اثنين مثل من يقول فاز غي انه ايض الانسان فانه ايض بالطلاق
والفلافة لا يقولون ان الله تعالى ليس مرديا بالطلاق لانه فاعل يعلم من هذا فاعل افضل الفاعلين
المتقابلين مع أن كلهم ممكن وانما يقولون انه ليس مرديا بالارادة الانسانية (قال ابو حامد) بمجديهم
الفلافة فان قيل نحن ننفي الى قوله بعد ظهور المعنى (قلت) حاصله نسلم القول لنسومهم ان الله تعالى
ليس هو فاعلا وانما هو سبب من الأسباب التي لا يتم التي الا وهو جواب ردي لانه يلزم للفلافة منه
أن يكون الأول بعد أعلى مابق الصورة لكل على جهة متساوية لنفسه من الله والحمد وهذا ليس بقوله أحد
منهم (ثم قال ابو حامد) بمجديهم قلنا غرضنا الى قوله من هذا التمس فقط (قلت) أما هذا القول فلا يلزم
للفلافة في كافها يقولون بأقوالهم اياه وذلك انه يلزمهم على هذا الوضع أن لا يكون لفعال فاعل لا لا يطبع
ولا بالارادة ولا لشيء من فاعل بغير هذا من الصور من نفس ماله كشفان تليسه وانما التمس انه ينسب
الى الفلافة ما ليس من قولهم (قال ابو حامد) الوجه الثاني في بطلان كون العالم في قوله لا يكون فلا
يقع تعالى (قلت) أما ان كان العالم قدما لذاته وهو جودا لا من حيث هو متحرك لا من حركة متوافقة
أجزاء حادثة فليس فاعل أصلا وأما ان كان قدما بمعنى انه قدما بحدوث ذاته وانفس لحشوه أول ولا
ينتهي فان الذي أقام له حدوث الدائم أحق باسم الأحداث من الذي أقام الأحداث لا ينقطع وهو على هذه
الجهة فاما المحدث لله سبحانه واسم الحشود به أولى من اسم القدم وانما سميت الحكما العالم قدما
تحفظا من المحدث الذي هو من شيء في زمانه بعد المدم (ثم قال) بمجديهم الفلافة فان قيل معنى
المحدث الى قوله لفعال فيه محال (قلت) هذا القول هو من جواب ابن سينا في هذه المسئلة عن
الفلافة وهو قول سفيثا في انه أسقط منه أحدهما بقضيه التفسير الخاص وذلك انه قال ان فصل
الفاعل لا يغنيان عن خلق من المحدث بالوجود والعدم السابق له ومن حيث هو معدوم ان يتعلق
بكل ما جمعا والحد أن يتعلق بالعدم فان الفاعل لا يفعل عدما وانك يتصور ان يتعلق بكل ما فقد
نفي انه انما يتعلق بالوجود والاحداث ليس شيئا غير تعلق الفعل بالوجود أعني ان فعل الفاعل انما هو
إيجاد ما سوى في ذلك الوجود المسوق بعدمه والوجود غير المسوق بعدمه وجه العاطف في هذا القول ان
فعل الفاعل لا يتعلق بالوجود والافعال في حال العدم وهو الوجود الذي لا يتعلق بالوجود الذي لا فعل
من حيث هو بأفعل ولا بالعدم من حيث هو عدم بل بالوجود النقص الذي تحقه العدم بفعل الفاعل
لا يتعلق بالعدم لان العدم ليس بفعل ولا يتعلق بالوجود الذي لا جازنه عدم لان كل ما كان من الوجود
على كماله فليس يحتاج الى الجادة ولا الى الوجود والوجود الذي يقارنه عدم لا يوجد في حال حدوث
المحدث فكذلك لا يستلزم من هذا التمس الا ان يدرك ان العالم بزل يقترب من وجود عدم ولا يزال بعد مقترب
كالحال في وجوده كقولك انه دائما يحتاج الى الحركة والمحققون من الفلافة يعتقدون ان هذه
هي حال العالم الأعلى مع ادراك سبحانه فضلا عما دون العالم العلوي وبهذا تفارقوا المصنوعات
فان المصنوعات اذا وجدت تقترب بها عدم يحتاج من أصله الى فاعل به يتم وجودها (قال ابو حامد)
وأما قولكم ان المحدث هو القوة فاعل الفاعل فيه (قلت) ولعل العالم بهذه الصفة وبالجملة فلا يصح هذا

لا في الخارج ولا في الخدم من هل انما ذكر كلامه على السند فتأمل القول
(واحضروا) على الثاني ان العلم بالاشياء الزمانية من حيث كونها زمانية وجب التفرق في علمه وهو على الله تعالى محال لان من يعتقد
في الشيء المعنى قبل حدوثه انه حدث ولم يحدث بعد فان اعتقاده ذلك يكون لا محالة جهلا وانما العلم هو ان يعتقد ذلك الحال علمه
لا وجوده انما هو حيث عدمه لا وجودها فاذا وجد فلا يزعم في علم الزمان به بعد ما كان يعتقد عدمه في زمان هو وجوده

سبق غير حقيقة أنه وقع بالضرورة واختلاف المعلومين وبسبب اختلاف العليين فيكون العلم بأحد هاتين العلم الآخر (لا يقال) المعلوم متعلق بالفعل واختلاف المتعلق لا يستلزم الاختلاف المتعلق دون اختلاف المعلوم لموازاة أن يكون صفة واحدة تتعدد مطلقاتها بحسب تعدد المتعلقات (لا نأقول) ذلك لا ينسب رأي المعتبر لأن العلم عندهم متعلق بين العالم والمعلوم لصفة ذات متعلق فلا يستقيم حل كلامهم على كونه صفة ذات متعلق ٤٦ (الثاني) أن شرط العلم بأنه وقع هو الوقوع بشرط العلم بأنه سبق هو عدم الوقوع فلو كانا

واحدا لم يختلف شرطهما
فتلحقان الثاني (الثالث)
يمكن العلم بأنه عالم بأنه
سبق في الجملة مع الجهل
بأنه عالم بأنه وقع مع جميع
أول وجوده غير المعلوم غير
المعلوم فلا يرد ما يتوهم أن
هذا الوجه أغفل على
تفكير العليين بالاعتبار
لأن ذات كاهو السرايا ذات
الشيء الواحد يجوز أن
يكون معلوما باعتبار
مجهول باعتبار آخر (وتحقيق
كلامهم في علمه تعالى
بأجزئيات) هو أن الأشياء
الزمانية التي لها متعلق
بالزمان ولا يمكن وجودها
بدونه هو ما يكون نفسا
نفسا كالحركة وما
يتبعها من هاهو بمقتضى
على الزمان بمنع وجودها
بدونه أو قدسيا كالسكون
والفساد أو ما يكون محلا
لغيره على أحد الوجهين
كالأجسام فإن الجسم من
حيث ذاته ليس مما
لا يتصل بالزمان أو
في طرفه لكنه لكونه محلا
لغيره يستلزم الزمان ولا
يوجد بدونه وأما لا يكون
تفسيرا ولا محلا لا يكون
الأول والعقول المفارقة
فإنها ليست تفسيرا ولا محلا

شأنه أن يمكن أو يقرر أن فرض موجوداته هذه الصفة تفريق صحيح فلتكن هذه النسبة أغا وحده
بين الفاعل أو العالم من جهة ما هو متحرك وأما كل وجود بلزم أن يكون له مقدار في وجوده صحيح
الآن بعرض الموجودات خارج عن الطبع أو أوضاع من الموارض وسواء كان الفعل طبعيا أو لادبا
فانظر كيف وضعت الأشهر بمفهوم وجوده عما ومنه وأعلى الفعل في وجوده القديم ثم أجاز وعليه
حتى كان وجوده القديم انقسم إلى وجودين قديمين ماض ومستقبل وهذا كله عند الفلاسفة هوس
وتحليل (قال أبو حامد) محييا لفلاسفة في القول المتقدم قلنا لا يصلح إلى قوله من حيث أنه حادث (ثم
قال) يجيب عن الفلاسفة أن قيل فإن اعترفتم بالقول لم يقدح في هذا (قلت) هذا القول يضع فيه أن
الفلاسفة قد ساءلوا أنهم أغا يعنون بأن الله فاعل بأنه له قطعان العلم مع المعلوم وهذا انصراف منهم
عن قولهم الأول لأن المعلوم أغا بلزم من العلم التي هي عليه على طريق الصورة أو على طريق الغاية
وأما المعلوم فليس بلزم من العلم التي هي عليه فاعله بل قد توجد العلم الفاعلة ولا يوجد المعلوم فكذا
أبو حامد كالمؤكد الذي يقر على موكله عالم بأذن فيه بل الفلاسفة ترى أن العالم له فاعل بل زل فاعلا ولا
يزال أي لم يزل غير حاله من العلم إلى الوجود ولا يزال غير حرا وقد كانت هذه المسئلة قد عادت من آل
ارسطاطاليس وآل أفلاطون وذلك أن أفلاطون لما قال يحدوث العالم بل يكن في قوله شك فإنه يصنع
العالم ما عايناهما وأما ارسطاطاليس فلما وضع أقدم شك عليه أصحاب أفلاطون مثل هذا الشك
وقالوا أنه لا يرى أن العالم ما عايناهما يحتاج أصحاب ارسطوان بحسب ما فيه بأجوبة تقتضي أن ارسطو يرى
أن العالم ما عايناهما فاعلا وهذا بين على الحقيقة في موضعه والأصل فيه هو أن الحركة عندهم في الأجرام
السموية هاية تقيم وجودها فاعلي الحركة هو فاعل الحركة حقيقة وإذا كانت الأجرام السماوية لا تقيم
وجودها إلا بالحركة فمطلبي الحركة هو فاعل الأجرام السماوية وأيضا بين عندهم أنه معطى الوجودانية
التي هي أصارا للعالم واحدا وهي على الوحدة النسبة التي هي شرط في وجود الشيء المركب وهو معطى وجود
الأجزاء التي رقم من التركيب لأن التركيب هو له فاعلي ما بين وهذه حال المسئلة الأولى معناه
مع العالم كله وأما قوله أن الفعل حادث فمعنى حادث في موضع لا حركة وأغا معنى القديم فيه أنه لا أول له ولا آخر
ولذلك ليس بهيئته بقولهم أن العالم قديم أنه متقدم بأشياء قدسية لكونها حركة وعنده الذي يعلم
نفسه سمع الأشهر بقصر علمهم أن يقولوا أنه قديم وإن العالم قديم وذلك كان اسم المحدث الدائم
أحق به من اسم القديم (قال أبو حامد) الوجه الثالث في استحالة كون العالم مفعلا لله تعالى إلى قوله
بوجوب أصلهم (قلت) أما إذا سلم هذا الأصل والزم فيصير الجواب عنه لكنه شيء بله إلا أنه آخر
من فلاسفة الإسلام (ثم قال) يجيب عن الفلاسفة أن قيل العلم بالمعنى تعالى قوله كما سبق (قلت)
حاصل هذا الكلام أن الأول إذا كان سبيحا لو كان لا يصدر عنه إلا الواحد وأغا يختلف فصل
الفصل ويكثر ما من قبل المراد ولا مودعه أو من قبل الآلة ولا لا معناه فليس في الآن يكون
من قبل المتوسط بأن يصدر عنه أولا أو واحد من ذلك أو واحد من ذلك الواحد واحد متوحد
الكثرة (ثم قال) أراد أن يبين أن العلم بأنه وقع هو الوقوع بشرط العلم بأنه سبق هو عدم الوقوع فلو كانا

لغيره فلا تعلق بالزمان وجه ولا يتقسم الزمان بالنسبة إلى ماض وحاضر ومستقبل كما أن الأشياء المتكاثرة التي
تعلق بالمكان لا توجد بدونه هو ما يكون له المتعدادات الثلاثة الطول والعرض والعمق أو ما يكون له الفايته تلك المتعدادات وما
ماله إلى تلك المتعدادات لا خلافه كالجبريات فلا تعلق له بالمكان ولا تنقسم إلى الكثرة القياس إلى القريب وبمعنى متوسط فلفاته
تعالى بالمعنى يكن تفسيرا ولا محلا لغيره وجه لم يمتد له اختصاص بجزء من أجزا الزمان لا يجب ذاته ولا يجب حقيقة الحق بغيره فلا

ينصّر في حقه حاله لا ماض ولا مستقبل لأن هذه صفات حارضة الزمان بالقياس إلى ما غنص من غير منه بل كان نفسه إلى جميع الأزمنة سواء فالمرجودات من الأزل إلى الأبد معلومة له بحسب أوقاتها المعينة التي هي واقعة فيها لكن لا من حيث دخول الزمان في علمه تعالى بحسب أوصافه الثلاثة أعني المادية والمعنوية والاستقبال فيقول بلزمنه خروج بعض الأشياء عن هذه تعالى لأنه لا يمكن بالقياس إليه ماض وحال ومستقبل لم يتصور كون بعض الأشياء أوصاف في الحال والماض والمستقبل ٤٧ بالقياس إليه تعالى فيقدم أداركه

لازم لهم أو افوضوا الفاعل الأول كما فعل البسيط الذي في الشاهد أعني أن تكون الموجودات كلها بسيطة لكن هذا أغا بلزمن جعل هذا أغلبا بما في جميع الموجودات وأما من قسم الموجودات الفارق والوحيد الحيواني المحسوس فانه جعل المبادئ التي يرتقي إليها الموجودات المحسوس غير المبادئ التي يرتقي إليها الموجودات العقلية فعمل مبادئ الموجودات المحسوسة المادة والصورة وجعل بعضها له معنى فاعلها أن يرتقي إلى الجرم السماوي وجعل الجوهر العقولية ترتقي إلى العبد الأول هو لها مبدأ على جهة تشبيه الصورة وتشبيه الفاعل وذلك كله مبني في كتبهم في باب المقدمة مشتركة فليس يلزمهم هذه الشكوك وهذا هو مذهب أرسطو وهذه القضية القائلة أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد هي قضية اتفق عليها القدماء حين كانوا يفسحون عن المبدأ الأول للعالم الفعس الجزئي وهم يظنون الفعس البرهاني مستقر رأي الجميع منهم على أن البدأ واحد للجميع وإن الواحد يجب أن لا يصدر عنه إلا واحد فلما استقر عندهم هذا الأصل انطلقوا من أن حادثة الكثرة في ذلك يجب أن تدان بعقل عندهم الرأي الأقدم من هذا وهو أن المبادئ الأولى اثنتان أحدهما الفعس والآخر عقله وذلك أنه لا يمكن عندهم أن تكون مبادئ الأضداد واحدة وروا أن المتضادة العامة التي تم جميع الأضداد هي الخير والشر فظنوا أنه يجب أن تكون المبادئ اثنتين فلما تأمل القدماء الموجودات وروا أنها كلها ترمي غاية واحدة وهو النظام الموجود في العالم كالنظام الموجود في العسكر من قتل قائم العسكر والنظام الموجود في المدن من قبل مدري المدن فاعتقدوا أن العالم يجب أن يكون بهذه الصفة وهذا هو معنى قوله سبحانه أن في ما آتاه الله لفسدا واعتقدوا المكان موجودا في كل موجودات الترحلات بالعرض مثل العقوبات التي يصنعها مدبر والمدن الفاضلة فأنشأ في موضع من أهل البحر على أن قصد الأول وذلك أن ههنا من الخيرات غيرات ليس يمكن أن توجد إلا أن شوبها في كماله في وجود الإنسان الذي هو مركب من نفس ناطقة ونفس بهيمة فكان الحكمة اقتضت ههنا أن يوجد الخير الكثير وإن كان شوبه يسيروا لأن وجود الخير الكبر مع الشر ليس يسيروا من هدم الخير الكثير لمكان الشر ليس يسيروا فلما تقرّبوا خروجه عن المبدأ الأول يجب أن يكون واحدا ووقع هذا الثالث في الواحد أجا ووقعه بوجه ثلاثة في بعضهم زعم أن الكثرة أفا جاءت من قبل المبدأ وهو أن كسافورس وبعضهم زعم أن الكثرة جاءت من قبل المتوسطات وأول من وضع هذا الفلاطون وهو أنقضاها رايان السؤال يأتي في الجوابين الآخر ينوهم أن جاءت كثره المواد وكثره الآلات فمن اعترضهم بهذه المقدمة قالوا مشترك بينهم والكلام في الوجه الذي ذهب إليه الكثرة في الواحد لازم له أعني فين اعترف أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحدا ما المشهور اليوم فهو زعمنا وهو أن الواحد الأول صدر عنه صغيرا أو جميع الموجودات المتعارفة بالكلام في هذا الوجه مع أهل هذا الزمان أغا هو في هذه المقدمة وأما الاعتراض به أو حاشد على المثاني فليس يلزمهم وهو أن كانت الكثرة لائحة من جهة المتوسطات فليس يلزم من ذلك الكثرة بسيطة كل واحد منها مركب من كثره فان الفلاسفة يرون أن ههنا كثره جاتيها الجوهريين بامور بسيطة وهي الموجودات البسيطة التي ليست في هيولى وإن هذه بعضها أسباب

الأشياء على هذا الوجه لا يكون جهلا وأفا يكون جهلا لو كان وقوع بعض الأشياء بالنسبة إليه تعالى في الحال أو الماض أو المستقبل ولم يعلم أهل هذا الوجه (ثم) ما ذكره من أنه تعالى لا يعلم خصوصيات الجزئيات بل أغا يعلمها من حيث أنها مادية مختصة بأوصاف تختص جعلها وأحد جزئها وان لم يحتج نفس تصورهما من وقوع الشرية يستلزم جهلا من بعض الوجوه تعالى عن قبول المبدأين علوا كبيرا مع منافق لما ذهبوا إليه من أن الكل معلول لأوجب العالم ذاته والعلم التام بخصوصية الله لا يوجب العلم التام بخصوصية المعلول وقد عتد عنه بأن ادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئية جسمانية وإن كان كمال وجود الآله ليس كمالا مطلقا لأنه لا يوجب نقصان من وجه لاستلزامه التخصيص والتركب فلا استغناء في عدم نبوته لأوجب تعالى وأن العلم

بالعلة أغا يوجب العلم بالمعلول لا الاحساس به وادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئية جسمانية احساس لا يمكن إلا بالحواس الجسمانية لا بد من التأني في دفع هذا الاعتقاد بأن كون ادراك الجزئيات الجسمانية متعذرا إلى أن جسمانية أغا هو في مختلفا بالنسبة إلى الواجب تعالى وبالكثير من التأخر من فلاسفة الإسلام في تحقيق هذه تعالى المبدأ كذا أنه لا يفتقر في ادراك ذاته إلى صورة غير صورته فانه التي يها هو كذلك لا يفتقر في ادراك ما يصدر عنه إلى صورة أخرى غير صورته ذلك البصائر التي يها هو

وإذا كان ذلك كثيرا من الأشياء الصورية التي تصورها وتصورها وتصورها لا تحتاج في مثل تلك الصور وأدراكها إلى صورة أخرى من غير تضاعف الصور فيقابل بذلك ما أتت كاندرك غير باجماع كونها لم تصدر عنها أفراد قابل بمشاركتهم غير أنها تصدر عنه تعالى مجموع الموجودات الممكنة لذاته لا عاشر كغيره الذي لم يصدر عنه أول أن لا يفتقر في أدراك ما صدر عنه إلى غير ذاته المصنعة فكذلك المذكر محلا لصورة المذكر ومنها ليس ٢٨ بشرط في أدراكها ما هو لو كان شرطها ما يمكن لنا أدراك ذاتها والأشياء المحاضرة لذواتنا ولو أمكن حصول

لعضى وترقى كلها إلى سبب واحد هو من جنسها وهو أوله في ذلك الجنس وإن كثرة الأجرام السماوية أغلجها من كثرة مقده المادي وإن كثرة التي دون الأجرام السماوية أغلجها من قبل المهيولى والصورة والأجرام السماوية يقلل بزمهم من هذا الثلث فالأجرام السماوية متحركة كأزمارن المهركين لها الذين ليس هم في مادة أصلا وصورة أفعى الأجرام السماوية مستفادة من الأجرام السماوية وبمعناها من بعض سواء كانت صوراً للأجسام البسيطة التي في المادة الأولى المتراكمة ولا فائدة لأصوات الأجسام مركبة من الأجسام البسيطة وإن التركيب في هذه من قبل الأجرام السماوية هذا هو مقتادهم في النظام الذي هيئوا وأما الأشياء التي حركتهم أفعى القلافة لهذا الاعتقاد فليس يمكن أن يبين ههنا إذ كان يتوهم على أصول ومقدمات كثيرة تبين في صنائع كثيرة وطوائع كثيرة منها ما يتوهم على بعض وأما القلافة من أهل الإسلام كما في نصر وابن سينا فالسماوية الخ ومهم أن الفاعل في الغالب كالفاعل في الشاهد وأن الفاعل الواحد لا يكون منه إلا مفعول واحد وكان الأول هذا الجمع واحداً بسيطاً غير عليهم كيفية وجود الكثرة عنه حتى اضطرهم الأمر أن يجعلوا الأول وهو محرك الحركة البسيطة بل قالوا أن الأول هو موجود بسيط صدر عنه محرك الفلك الأعظم وصدر عن محرك الفلك الأعظم الفلك الأعظم ومحرك الفلك الثاني الذي تحت الأعظم إذ كان هذا المحرك مركباً من كونه يقول الأول ويقول ذاته وهذا خطأ من أصولهم لأن الفاعل والمفعول هو شيء واحد في العقل الإنساني فضلاً عن المفعول المتفرقة وهذا كله ليس يلزم قولنا ربطاً فاعل الواحد الذي وجد في الشاهد يصدر عنه فعل واحد ليس يقال مع الفاعل الأول الاشتراك الاسم وفلك أن الفاعل الأول الذي في الغالب فاعل مطلق والذي في الشاهد فاعل متقيد فاعل المطلق ليس يصدر عنه إلا فعل مطلق والفعل المطلق ليس يخص بمفعول دون مفعول وبهذا استدلالاً برباطاً ليس على أن الفاعل لقوله لا أن الأشياء عقل متبني من المادة أعني من كونه يعقل كل شيء وكذلك استدلال على العقل المنفصل أنه لا شيء ولا فائدة من قبل أنه يعقل كل شيء (والجواب) في هذا على مذهب الحكماء أن الأشياء التي لا يصح وجودها إلا بالربط بعضها مع بعض مثل ارتباط المادة مع الصورة وارتباط أجزاء العالم البسيط بعضها مع بعض فأن وجودها تابع لارتباطها وإذا كان ذلك كذلك فعلى الربط هو معنى الوجود وإذا كان كل مرتب أغا يرتبط عني فيه واحد والواحد الذي به يرتبط أغا يلزم من واحد هو مع قائم بذاته فواجب أن يكون ههنا واحداً في ذاته وواجب أن يكون هذا الواحد أغا يعطي معنى واحداً بذاته وهذه الوحدة تنبثق على الموجودات بحسب طبيعتها وهي تحصل عن تلك الوحدة والاطاعة في موجودهم وجود وجود ذلك الموجود وترقى كلها إلى الوحدة الأولى كالحصول الحرارة التي في موجودهم وجود من الأشياء المحاضرة عن الحار الذي هو النار وترقى إلى الواحد جامع ارتباط بين الوجود المحسوس والوجود المفعول وقال إن العالم واحد صدر عن واحد وان الواحد هو سبب الكثرة من جهة والمالم يكن من قبله وقف على هذا فمصدره المعنى لم يكتفه كثيراً من حاشيته كما ذكرنا وإذا كان ذلك كذلك فمن أن ههنا وجود واحد تفيض منه قوة واحدة تهاو جميع الموجودات وسعدتها وكثرتها فإذا صدر عن الواحد منها هو واحد وجب أن توجد الكثرة أو تصدر أو

لذواتنا ولو أمكن حصول الصور لئلا من غير المحصول فيحصل الإدراك أيضاً من غير حلول فإن الحلول أغا كان حصول تلك الصورة لنا الذي هو شرط في التمثل والإدراك فاحتج إليه بالمرض لا بالذات وحصول الشيء لعلته الفاعلية في كونه حصولاً لغيره ليس دون حصوله لعلته الفاعلية في كونه كذلك ما لعلل الفاعل لذاته مع حلوله لذاته الثانية حاصلة لمن غير أن تكون حالته فهو عاقل لاهم غير أن تحصل نفسه فإذا الواجب لذاته كما لا يزيد عقله لذاته على ذاته في الوجود وإن زاد حسب اعتبار المعنى يترك ذلك وجود المفعول الأول وتقل الواجب إياه لأن ذاته ههنا لذات مفعوله الأول وعقله لذاته ههنا لعلته لذات المفعول الأول واتحاد الطرفين في الوجود مع قنارهما الاعتباري يقتضي اتحاد مفعولهما في الوجود مع انفصال الاعتباري بينهما أيضاً فتعقل الواجب لذاته ليعقل الذي هو أول المفعول لا يحتاج فيه إلى حصول صورة مستفادة من فعل ذات الأول تعالى ثم

لما كان لا موجود يمكن الأول وهو مفعول الواجب الوجود وجب أن يسفل جميع الموجودات الممكنة الوجودية على أن الصور المصنعة التي تدرك بها تلك الموجودات الممكنة ما ليس من معلولاتها ولا يكون تسفل الواجب تلك الموجودات والمفاهيم الصور بصورة أخرى بل باهتان تلك الجواهر والمصور فيكون جميع الموجودات الكلية والجزئية من الأول إلى الأبد مفعولة لله تعالى كل في

كيف

وتكونه ضمن غير أن يكون في عمله كان ولا يكون بل هي حاضرة منه فإذ كانت من قدر ربه حاله المآل التي ذكر في كيفية علمه تعالى فيها ما ذكر (ورده عليه) أنا لا نسلم أننا أدركنا الأشياء بالصور ولم نتج في أدراك الصور إلى صورة أخرى لكن مصدر الموجد واثبات أولي بان لا ينتج في أدراك مصدره من غير ذاته المصنعة وإنما بان كان معلق الموصول للشيء المجرد كالإيقاف الإدراك وهو معلوم ولم لا يجوز أن يكون الموصول للقابل والموصول للفاعل متماثلين ٤٩ في الحقيقة وكيفية الإدراك

المحصل للقابل دون
المحصل للفاعل وعدم
كون حصول الفاعل لقائه
في كونه حصولا لغيره دون
حصوله لقائه أو كونه
مصولا للشيء الفاعله أقوى
في معنى المحصول لغيره من
حصوله لقائه انما يفيد
كان التعبير في الإدراك
مطلقا للمحصل لغيره دون
خصوصية المحصول للقابل
وهو ممنوع والحاصل أنه
يجب وإن يكون مفهوم
المحصل للشيء أمرا عرضيا
بالنسبة الى ما يصدق عليه
من المحصولين ويكون
المعبر في الإدراك هو أحد
المعرضين لا الآخر فلا يلزم
من كون مطلق المحصول
الغير الذي هو المعارض
حاصلا في ضمن المعرض
الذي ليس معسبرا في
الإدراك حصول الإدراك
وقوله لو كان كون المدرك
محلا لصورة الدرك ومثاله
شرط في الإدراك لما أمكن
للتأديك ذاتا والاشياء
الحاضرة لذاتا انما يفيد
عدم اشتراط حصول
الصورة المثالي في المدرك
على التعبير لا كقائه
المحصل مطلقا في

﴿ ٧ - تفاوت ابن رشد ﴾ الادراك الجوزان يكون كل من حصول الجود لذاته وحصول الصفات القائمة به وحصول الصورة والمثال كانياف الادراك ولا يكون حصول المسئول له المجردة كافياف ادراكا له اياه لاحتمال ان تكون الحسولات المذكورة متخالفة بالحقائق ، يكون كل من الثلاثة الاول شرطاعلى البذل في الادراك كافيافه دون الرابع ، مثالو كان علمه تعالى بالاشياء عبارة عن وجوداتها ، لكن علمه تعالى بها متقدما لذاته على الامتناع تقدم الشيء على نفسه فلا يكون علمه تعالى بها مدخل

قد جردوا ليكون الأول تعالى فاعلموا بالجميع لا بالارادة مع انهم لم يقبلوا الى ذلك بل ذهبوا الى انه تعالى قادر على ان يقدسه واختاره لا يوجب كثرة في ذاته وان غايته ليست كغايته المتعارفين من الحيوانات لان افعالها تابعة لاغراضهم ولا كغاية الجسورين من ذوى الطباع الجسدية وان غايته تعالى هو عين ارادته وانما يصح جعل غايته تعالى ارادة اذا تقدم على مصلوه بالذات ومنها الصدوره واما اذا كان عينا فلا . . . نسلم ان الامام الفزاري رحمه الله تعالى قرر الجواب عن احتجاجهم على الدعوى

الثانية بانه لم يجوز ان يكون العلم صفة واحدة لها اضافات متعددة وان يكون اختلاف العلول اغناؤا في اختلاف الاضافات دون العلم نفسه واما قولهم ان الاضافات الى العلول المعين داخله في حقيقة العلم ومهما اختلفت الاضافات اختلف الشيء الذي الاضافة ذاتية له ومهما حصل الاختلاف فقد حصل التعريف ودونته لانه لو جمع هذا الزم لان العلم الاول تعالى الاذاته لانه لو علم الانسان المطلق والحيوان المطلق والجماد المطلق وهذه مختلفات لا محالة فالاضافة اليها مختلفة فلا يصح العلم الواحد لان يكون علما بالمتنوعات على ما سبق فيجب ذلك تعدد العلوم واختلافها لا تعدد ما قطع القائل اذا المتماثلات ما سدد بعضها على البعض والعم بالحيوان لا يبعد مصادا بالجماد ولا العلم بالبياض بصد مصادا بالاسود فلا يتطويع تحت علم واحد علمه بذاته مع انهم ذهبوا الى ان علمه تعالى بالاشياء

مذهب هؤلاء القوم من غير ان يلحق ذلكا الشبهة التي تلحق من مع مذهب القوم على التفصيل الذي ذكره ابو حامد مذهبنا وكذا يزعمون انه قد ثبت في كتبهم من امكانه ان يتفارق كتبهم على الشروط التي ذكرها وهو الذي ينفى في صحة ما يزعمون او يندموا وليس بفهم من مذهب ارسطو وغيره هذا ولا من مذهب افلاطون وهو منسحق ما وقفت عليه العقول الانسانية وقد يمكن الانسان ان يقف على هذه المعاني من اقل او بل عرضي لما ان كانت مشهورة ومع انه لمعقول ذلكا ان ما شانه هذا الشأن من التعليم فهو لا يندم محبوب عند الجميع واخذنا المقدمات التي يظهر منها هذا وهو ان الانسان اذا تأمل ما هوها ظهر له ان الاشياء التي تنسحق حية عالمه هي الاشياء المتحركة من ذاتها بحركات محدودة نحو اغراض وافعال محدودة تنويعها في العلم بالحدود وذلكا قاله المتكلمون ان كل فعل فاعلا يصدر عن شيء عالم فانما حصل له هذا الاصل وهو ان كل ما يتحرك حركات محدودة فيزعم عنه افعال محدودة منتظمة مقبولة في عالم واقف الى ذلك ما هو مشاهد بالنس وهو ان السموات تتحرك من ذاتها بحركات محدودة يلزم من ذلك في الموجودات التي دونها افعال محدودة ونظما وترتيب بقوامها من الموجودات التي اصل ثالث لا شك في وجودها ان السموات اجسام محدودة مكانا فان حركاتها يلزم عنها افعال محدودة فيها قوامها منها وحفظها من الحيوان والنبات والجماد فيكون معروف بنفسه عند التأمل فان بالاقرب الشمس وبعدا في خلقها الفاضل لم يكن ههنا فصول اربعة ولو لم يكن ههنا فصول اربعة لما كان ثبات ولا حيز وان لا حيز الكون على نظام في كون الاسطوانات به مناهما من بعض على الدوام لم ينفذ لها الوجود مثل ذلكا ان اذا بدت الشمس الى جهة الجنوب برز لها في جهة الشمال وكثر سكوت الاسطوانات المائية وكثر في جهة الجنوب تولد الاسطوانات الهوائية وتقل الاسطوانات المائية وفي الصنف بالعمكس اعني اذا صارت الشمس قرب حيزنا وسنا وهذه الافعال التي تلحق الشمس من قبل القرب والبعيد الذي لها في كل من وجودها من المكان الواجب به تاتي في القمر والجميع الكواكب فان لكلها ادلا كما لا يخفى في علمه فصولا اربعة في حركاتها الدور وبها اعظم من هذه كلها في حيز وجود المتولات وحفظه الحركة الظني اليومية الفاعلة القليل والتم اربعة منها غير كليل والتم اربعة منها غير كليل بالانسان بالانسان لتفسير جميع السموات في غير ما آت به مثل قوله سبحانه عز وجل القليل والتم اربعة منها غير كليل بالانسان هذه الافعال والذريات اللازمة المتضمنة من حركات الكواكب ورأى الكواكب تتحرك هذه الحركات وهي ذوات آت كمال محدودة ومن جهات محدود نحو افعال محدودة حركات متضادة وعلم ان هذه الافعال المحدودة فاعلمها من موجودات محدودة في ذوات اختيارا واردة وبرزت افعالها ذلك اذ يرى ان كثير من الاجسام الصغيرة المتحركة الخمسة المظلمة الاحياء التي ههنا في تقدم الحياة بالجملة على صغارها لخواصها ان اهرارها وتصغارها وطلام احسادها وان الجودا لا على افاض عليها الحيات والادراك التي يبادر برز ذاتها وحفظت وجودها على القطع ان الاجسام السماوية لا يرى ان تكون حية متحركة من هذه الاجسام اعظم اهرارها وشراف وجودها وكثرة افوارها كما قال سبحانه تخلق السموات والارض اكر من خلق الناس ولهمكن اكر الناس لا يعلمون وبخاصة اذا اعتبر تدبيرها الاجسام الحية التي ههنا على القطع انها حية فاعلمها لا يدبره الا على اكل حية عنه فاذا

منطرح تحت علم واحد علمه بذاته الذي هو عين ذاته من غير مزيد عليه وان تعلم ان هذا الزم لا يرد على الشيخ فامذهب الى ان علمه تعالى صور متعددة تعتمد المعلومات مع انه متقبل بهذه الجهة على عدم علمه بالذرات الزمانية من حيث هي حرة في زمانية فاذا ذكر من التفرع غير تمام الجواب بقوله لوجب اختلافها لا بتعدد ما مع القائل غير صحيح (قوله) انما ثلاث ما يصدق منها البعض ان اذ في جميع الاحكام فمنع وعالما

بصورتهما بل بين اثنين أصلا وإن أراد في بعض الأحكام أن يصب ويحرك وتنتفع به ولكن لا يمكن أن العلم بأحد الشئين لا يستلزم العلم بالآخر فيه **الفصل الخامس عشر في إبطال قولهم أن السحاب محرك بالارادة** قالوا إن الأجرام الفلكية تتحرك بانها تفوق من متلفعة بأجرها من متلفعة بالثقل كسنة نفوسنا في أماننا فكأن أجساما تتحرك بالارادة تفوق من الأغراض المنزلية فكذلك الأفعال وهذه القدري وإن كانت من الأمور الممكنة فإن الله تعالى قادر على أن يحل في كل جسم فلكا كان أو

متحركا بصغيرا أو كبيرا مستندرا أو متصلا بالكل الثاني في اثبات وقوع ذلك بطريق القياس العقل وحجته التي عكسوا بها هي أن قالوا الفلك جسم متحرك بالذات وكل جسم متحرك بالذات يحركه جسم آخر أو بالارادة أو بقوة لأن مدداتها خارج عن التحرك ممتاز عنه في الوضع والأشياء أولا ولا يلزم الحركة القسرية والذات لا يحصلون أن يكون له شعور وما يصدر عنه من الحركة أولا أو لا الحركة بالارادة والثاني الطبيعية لا حائز أن تكون حركات الأفلاك طبيعية لأن كل وضع يتوجه إليه التحرك بالاستدانة يكون ترك ذلك الوضع هو عين التوجه إليه فكون المهرج عنه بالذات بعينه مطلوبا بالطبع في حالة واحدة بل يكون الحرب من التي عين عليه وأنه محال بداهة ولا جبران أن تكون قسرية لأن القسرة إنما يكون على خلاف الطبع بحيث

تأمل الإنسان هذه الأجسام العظيمة الحية الناطقة المتحركة بالذات وتطرق إلى أصل ثالث وهو توافق هاتين الجاهات في غير محتاجا إلى ما في وجودها علم أنها مودعها علم الحركات ومصرفها لما دونها من الحيوان والنبات والجمادات وإن الأمر لها غير ما هو غير جسم ضروري لاهلها كان بها الكائن واحدا متجاوزا واحدا متجاوزا لاهلها من الأمور حدوثا وخادم للماليس يحتاج إلى خدمته في وجوده وأنه لو لم يكن هذا الأمر لما اعتنت به هاتين في الدوام والاتصال لأنها مدبرة ولا تنفعها خاصة في هذا الفعل فإذن إنما يتحرك من قبل الأمر والتكلف الحرج المتوجه إليه لم يفظ ما هو وأقامة وجوده والأمر والله سبحانه وهذا كله معنى قوله تعالى إنما تدعون إلى الاستدلال لو أن إنسانا رأى جمعا عظيما من الناس ذوي شغل وقبيل مكين على أعمال عذرة لا يحلون بها طرفة عين مع أن تلك الأفعال غير ضرورية في وجودهم غير محتاجين إليها لا يقرن على القطع أنهم مكلفون وما مرون بذلك الأفعال وإن علم أيراهو الذي أوجب لهم تلك الخدمة العظيمة بغيرهم المستمرة هو على قدر ما منهم وأرفع منه وأنهم كالمهيد المضرب في هذا المعنى هو الذي أشار إليه الكتاب العزيز في قوله تعالى وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وإذا تنبأ الإنسان أمر آخر وهو أن كل واحد من الكواكب السبعة له حركات خاصة فلكه وذوات أجسام تحركه جسمه الكلي كأنه خدمته يعتنون بخادم واحد على أن يقطع ان الجماعة كل كوكب آخر خاصا بصغيره فبما عليهم من قبل الأمر الأول مثل ما عرض عند تدبير الجيوش أن يكون متجاهاة كل واحد منها فيقتصر أمر واحد وأوائل الأمور وهم المسمون العرفاء يرجعون إلى أمر واحد وهو أمير الجيش كذلك الأمر في حركات الأجرام السماوية فإني أولئك القدماء من هذه الحركات وهي تنيف على الأرض بين ترجيح كمالها إلى سبع آسمين ورجح السبع أو الثمانية على اختلاف بين القدماء في عدد الحركات في الأمر الأول سبحانه وهذه المعرفة تفصل لأدنى هذا النوع سواء علم كنه مدخله هذه الأجسام أهني السماوية أو لم يعلم وكيف ارتبط وجود سائر الآسمين بالأمر الأول أو لم يعلم فانه لا شك أنها لو كانت موجودة من ذاتها أهني قد من غير هالة ولما وجد عليها أن لا تتحرك لأمر واحد لها انحصار وان لا تطعمه وكذلك حال الأمر من الأمر الأول وإذا لم يحرك ذلك عليها فلكه تنسب إليها وبينه أقتضت حاله مع والطاعة وليس ذلك أكثر من اتهامه فله في عين وجودها لا في عرض من إعراضها كحلل السيد مع عبيده بل في نفس وجودها فله ليس هناك عذوبة زائدة على الذات بل تلك الذات تقوت بالمدونة وهذا هو معنى قوله تعالى أن كل من في السموات والأرض إلا في الرحمن عبيد وهذا الملك هو ملكوت السموات والأرض الذي أعلم الله نطقه عليه إبراهيم عليه السلام في قوله تعالى وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وأنت تعلم أنه إذا كان الأمر هكذا فانه يجب أن لا تكون خلفه هذه الأجسام ومبدأ كونها على تحرك الأجسام التي هي هذه وإن العقل الإنساني يقتصر عن إدراك كيفية ذلك الفعل وإن كان يتعرف بالوجود في رآه من حيث هو موجود في أحد ما بالآخر وإن القضاة لما فاهل القضاة الذي يوجد الفاعلات هاتين مودعة في الفاعلة عظيم القوة كثر الوهالة فلهذا هو أقصى ما يفهم به مذهب القدماء في الأجرام السماوية بتوفيق ثبات الخلق طافه أنه ليس بجسم وأثبت مادونه

لا طبع فلا قسور وأضالو كانت حركاتهم قسرية لمكانت على موقعة القصور فوجب تشابه حركاتها في الجهة والسرعة والبطء ووافقها في المناطق والاضطراب لا يتصور هناك قسور لأن بعض البعض لكن حركاتها كما شهدت بالأعداد ليست متشابهة ولا متوافقة فتبين أن تكون ارادية (وجوابه) أننا لم نعلم أن الأفلاك متحركة بل هي ثابتة على أن الأفلاك متحركة هي المشاهدة وهي إنما تتل على حركات الكواكب والأفلاك وأثبت حركاتها لا من تحركها على وجه محال وما ذكره من أن الجليل على

لأنه لا ينفك عن اجزاءها من اجزاء الكائنات كانه لا ينفك عن اجزائه فيكون لا يكون
 الابدية المستمرة قبل تقديره بل هي انما هي في الحدود دون ما عداها واما الطبيعة فممتدة بهم في اثبات كون الافلاك متحركة
 بالاستدارة وان كل جزء من الاجزاء متحرك في ذلك لا يجب له من الوضع والهاذلة ما عداها بحسب ذاتها والاك كانت متعاقبة
 في الطبيعة لا تختلف في الارزاق ٥٢ فلا يكون هناك بسطاً فأي وضع يرضى له فهو حاله يمكنه الزوال والنظر الى ذاته وامكان زواله

يقضي هذه المقالة في القول
 واحد من تلك الاجزاء الى
 وضع الآخر وذلك بالحركة
 المستديرة فهي على تلك
 دائرة وهي لا تتصور الا
 بالميل لان الميل هو القوة
 القريبة للحركة فيعجز
 أن يكون في الافلاك ميل
 مستديراً فوجب أن يكون
 فيه ميل تاميل مستديراً لان
 امكان الميل بدلي
 امكان الميل والبدء هو
 الصورة التي عصبها التي
 لا يجوز ان تكون بالقوة
 في ذلك الذي هو حاصل
 بالفعل ووجوده سدا
 الميل المستديري الجرم
 البسيط دل على أنه لا ثاني
 فيه من ذلك الميل بحسب
 الطبع والعلة الخارجية
 أيضا منته اذ لا ثاني عن
 الحركة المستديرة من
 خارج الا ذوميل مستقيم
 أو مركب منته وجوده
 عند الأجرام السماوية
 ووجوده مبدأ الميل وعدم
 العائق يدلان على وجود
 الميل بالفعل فتبطل
 مستند بالفعل بحسب
 الطبع فهي متحركة
 بالاستدارة هذا ما ذكره
 الطبيعيون وهو ايضا غير
 تام (أما أولاً) فلا معنى على البساطة وذلك لانه لا يحدود دون ما عداها
 (وأما ثانياً) فلان الامزلة لا يحدود دون ما عداها والهاذلة لا اجزاء المتحركة فذلك جواز زواله عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة
 عليها لجواز ان يكون زوال الوضع والهاذلة متحركة غير ما عداها متحركة والهاذلة والوضع معهما كانت تلك الحركة طبيعية او غيرية
 (الابتال) قولهم انظر الى طياتها لكانت متعاقبة بالنظر اليها واستتاع حركتها بالنظر الى طياتها مباينة عن انقضاء

بقول
 (وأما ثانياً) فلان الامزلة لا يحدود دون ما عداها والهاذلة لا اجزاء المتحركة فذلك جواز زواله عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة
 عليها لجواز ان يكون زوال الوضع والهاذلة متحركة غير ما عداها متحركة والهاذلة والوضع معهما كانت تلك الحركة طبيعية او غيرية
 (الابتال) قولهم انظر الى طياتها لكانت متعاقبة بالنظر اليها واستتاع حركتها بالنظر الى طياتها مباينة عن انقضاء

طائفة القدم حركة التي سكنوها ومنها وجوب الوضع لطبايع الأجزاء فلو لم تجز الحركة على أزم أن يجب الوضع النظر إلى طبائعها
هذا خلف وأيضا فإن النصف من تلك القوى الأتني والنصف الآخر منه تحتفل بقرضات ما سوى تلك من العناصر والمركبات
بما لا يتصور أصلا فلا تلتزم أن النصف انقلب من ذلك لا يقتضي ما يقتضي القوة ولا يابى عن الغنية وكذا النصف الثاني منه
لا يقتضي ما يقتضي الغنية ولا يابى عن القوية والآخر اختلافه تنبأت طبيعة واحدة ٥٣ بسيطة في النظر إلى طبيعة ما يجوز

أن يصير القوي قاني تحتانيا
وبأنه كس وما ذلك الجواز
الحركة على إذا افترض
أن ما سوى تلك لا يتقبل
عن حاله لا أن يقول لأتسلم
أن معنى اقتضاء طبائعها
السكون وجوب الوضع
لطبايع الأجزاء فلو لا يكتفي
في وجوب الوضع وجوب
سكون تلك الأجزاء فقط
بل لا بدع ذلك من وجوب
سكون ما اعتبر الوضع
والهذان معاً وهو ظاهر
فلا خلف والقوية والغنية
لنصف أنفسك اعتبار
بعض منها لأصله بل
الواقع أن النصف من
التلك محاذ لنصف من
الأرض ونصف آخر منه
محاذ لآخرها والنصفان
من تلك لا يقتضي
طبيعتيها محاذة فبني
الأرض بعينها ولكن
ذلك لاستلزام جواز الحركة
على تلك بل كفي في ذلك
جواز الحركة على الأرض
قسراً أو طبعاً ولا يتأني
اشتمالها على حالها (وأما
ثالثاً) فليجوز أن يلحق
ببعض من تلك صورة
متوعة لا يشارك فيها غيره
الكل فتسكن تلك

بعض غيره (قلت) الصحيح أن ما قبل من مبدئه هو عين ذاته وأنه في طبيعة المضاف وبذلك نقص عن
مرتبة الأول والأول في طبيعة الموجودية والصحيح عندهم أن الأول لا يعقل من ذاته إلا ذاته لا أمراً
مضافاً وهو كونه مبدئاً لكن ذاته عندهم هي جميع العقول بل جميع الموجودات بوجه أشرف وأتم من
جميعها هي ما سبق له بعد ذلك ليس يلزم من هذا القول الشناعات التي يلزمونها (أياه (كالأرواح) (م)
فإن زعموا أن عقله إلى قوله فيكون راجعاً إلى ذاته (قلت) هذا كلام محيل بأن كونه مبدئاً على الصنوع
الوجود الذي هو عقله ولو كان ذلك كذلك لاستشكل الأمر في الأخس فإن العقل هو كال القاع
عندهم على ما ظهر في علوم العقل الإنساني (كالأرواح) فتقول والمقول على إلى قوله ما صدر عنه
المتعلقات (قلت) ما حكاه هو راعن الفلاسفة في وجوب كثرة العقل وتعدد المبدأ الأول وهو كلام فاسد غير
جائز على أصولهم فإنه لا كثرة في تلك العقول أصلاً عندهم وليست تتباين عندهم من جهة البساطة
والكثرة وإنما تتباين من جهة الله والمقول والفرق بين عقل الأول وذاته وبين العقل وذاته اعتداهم
أن العقل الأول يعقل من ذاته معنى في وجود ذاته لا معنى ما مضافاً إلى عقله وسائر العقول تعقل من
ذواتها معنى مضافاً إلى عقلها فتدخلها الكثرة من هذا الوجه فليس يلزم أن تكون كلها في مرتبة واحدة
من البساطة إذ كانت ليست في مرتبة واحدة من الإضافة إلى المبدأ الأول ولا واحد منها هو بسيطاً
بالمعنى الذي به الأول بسيط لأن الأول مبدئ ود في الوجود بذاته وهي في الوجود المضاف ما قوله ثم إن
كان عقله ذاته عين ذاته فليعقل ذاته معلولة له فانه كذلك والعقل وطابق العقل غير جاع الكل إلى
ذاته فلا كثرة إذن وإن كانت هذه كثرة نفس موجودة في الأول فانه ليس يلزم من كون العقل والعقول
في العقول المغارة معنى واحد باعتبار أن تكون كلها أن تتو في البساطة فاهم يصفون أن هذا المعنى
تتنازل فيه العقول بالأقل والأز بدو هو لا يوجد حقيقة في العقل الأول والسبب في ذلك أن العقل
الأول ذاته فانه نفساً وسائر العقول تعقل من ذواتها فانه نفساً وسائر العقول في واحد
واحد منها من الاتحاد في المرتبة التي هي في الأول كانت الفئات الموجودة في ذاتها توافق الموجودات
بغيرها أولاً كان العقل لا يطابق طبيعة التي العقل وذلك كله محيل عندهم وهذا الكلام كله
والجواب هو جدلي وإنما يمكن أن تسلك في هذا كلاماً ما هنا مع قصور نظر الإنسان في هذه المعاني
إذا تقدم الإنسان يعرف ما هو العقل ولا يعرف ما هو العقل حتى يعرف ما هي النفس ولا يعرف ما هي
النفس حتى يعرف ما هو المنتصف فلا معنى للكلام في هذه المعاني سادى إلى أي بالمعارف المعاصرة التي
ليست بمخالصة ولا مناسبة وإذا تكلم الإنسان في هذه المعاني قبل أن يعقل طبيعة العقل كان كلامه فيها
أشبهه بمن عجز في ذلك صارت الأشرع إذا حكمت أرباب الفلاسفة أتت في غاية الشناعة والبدع
النظر الأول للإنسان في الموجودات (قال أرواح) ولترك دعوى إلى قوله من الكثرة (قلت) يريد
أنهم إذا وضعوا أن الأول يعقل ذاته وعقل من ذاته عقله لغيره فلهم أن يتزاوله ليس واحداً من كل
جهة إذ كان لم يتبين بذاته يجب أن يكون واحداً من كل جهة وهذا الذي قاله هو ذهب بعض المشائين
ويعتزلون أنه ذهب أرسطاطاليس (قال أرواح) فإن قيل الأول لا يعقل إلى قوله لتعجب منه (قلت)
انه ينبغي الذي يريد أن يخوض في هذه الأشياء يعلم أن كثير من الأمور التي تبين في العلوم النظرية

الصورة مقتضية الوضع مع لا فارقاً أصلاً (وأما رابعاً) فلانا أنسلم أنه يجب أن يكون في الأفلاك مبدعاً مستديراً الذي ثبت
على نفسه بصفة ما تقدم أنه كان الحركة المستديرة وذلك لا يستلزم وجود المبدع المستدير بل أمكانه ولا يلزم من إمكانه وجود مبدئه
بالنقل بل أمكانه (فإن قلت) فقد أقم الدلالة عليه فيجاسى بأن المبدع هو الصورة النوعية فإذا كانت ممكنة في تلك المجرى هو بدليل
يلزم وجوده عليه بالنقل والإلزام لكن التلك هو جوباً بالنقل لا امتناع وجوباً لجسم بدون الصورة المتوعدة (قلت) كون المبدأ هو

الصورة والنوعية مجموعاً فلم يثبت فيما سبق إلا أنه يمكن وجود أميل المستند إلى الفلك وذلك لا يستلزم أن يكون مستنداً للصورة النوعية الفلكية لجواز أن يكون أمراً خارجاً عما قبل من أن الأمر الخارجي يكون كاسم أو لا كاسم مجموعاً فلا دليل عليه (فإن قلت) لا يخلو من أن يكون المبدأ الصورة النوعية أو الأمر الخارجي فإن كان الأول فله وهو وجوده ظاهر وإن كان الثاني فكذلك لأن ذلك الأمر اندارجي كونه كاسم أمكن التعريف ٤٤ القسري وقد ثبت عندهم أن ما قبل تغير كاسمياً فلا بد فيه من مبدأ أميل لطبي

ولما امتنع على الدلائل
الميل المستقيم كان ذلك
المبدأ مبدأ الميل المتدبر
و بذلك يتم المطلوب (قلت)
لأنه لم ين كل ما قبل
تغير كاسمياً فلا بد فيه
من مبدأ أميل طبيعي وما
ذكر من الدليل عليه غير
قائم على ما عرف في موضعه
(وأما حاشياً) فلأننا انسلم
بوجود مبدأ الميل
المتدبر في البسيط دل
على أنه لا عاثنى فيه عن
ذلك وما يقال من أن
الطبيعة الواحدة لا تتغير
شيئاً ولا يعوقها عنه إذا
يصح في الطبيعة لكونها
غير شاعرة وأما الفاعل
الذي هو أمم منها والكلام
فيه منها فلا (وأما أساساً)
فلأننا انسلم أن لما عاثنى
عن الحركة المستديرة إلا
ذو ميل مستقيم أو مركب
وأما يتم ولو تحصر العاثنى
في الجسم وهو مشروع ولا
نسلم أيضاً امتناع وجود
هائه ميل مستقيم أو
مركب عند الأجرام
السماوية لأن ذلك لم يثبت
إلا في المحدد (وأما أساساً)
فلأننا انسلم أن وجود
مبدأ الميل وعدم العاثنى

إذا عرضت على يادى الرأى إلى ما قبله الجهور ومن ذلك كانت بالأضافة إليهم شيئاً ما يدرك النائم في
نومه كما قال أكثر من هذه ليس تبنى لها مقدمات من نوع المقدمات التي هي مقولة عند الجهور
مستقرة بنها في أمثال فلما انما قبل لا سبيل إلى أن يقع بها أحد اتباعاً وانما سبيلها أن يحصل بها
اليقين بل يكفى في معرفتها سبيل اليقين مثال ذلك أنه لو قبل للجهور ولين هو أرفع رتبة في الكلام
منهم أن الله منى التي تظهر لعين في قدر قدم هي مجموع ما يؤسسين متضمنان الأرض لبقاها هذا من
المستحيل ولكن من يقبل ذلك عندهم كالناظر وأمره على اقتناعهم في هذا المعنى بمقدمات يقع لهم
التصديق بآمن قرب في زمان يسير بل لا سبيل أن يتحصل مثل هذا العلم إلا بطريق البرهان لأن
سلك طريق البرهان ولذا كان هذا أموجوداً في مطالب الأمور الهندسية وبالجملة في الأمور العلمية
فأحرى أن يكون ذلك موجوداً في العلوم الإلهية أعني ما إذا مر ح به الجهور كان شيئاً ما تصادف يادى
الرأى شيئاً بالاحلام لأنهم يوحى في هذا النوع من المعارف مقدمات مجردة يتأتى من قبلها الاقتناع
فيها العقل الذي في يادى الرأى أعني عقل الجهور ذاته يشبه أن يكون ما يظهرها آخره لعقل هو عنده
من قبيل المسبق في أول أمره وليس يمرض هذا في الأمور العلمية بل في العملية وذلك لوقد رآنا
صناعة من الصانع قد درت ثم توهم وجودها كان في يادى الرأى من المسبق ولذا يرى كثير من
الناس أن هذه الصناعة هي من مدارك ليست بآسانية في بعضهم ينسب إلى الجاهل وبعضهم ينسب إلى
الانبياء حتى لقد زعم ابن خربان أقوى الأدلة على وجود الله وتوهم وجود هذه الصناعة وإذا كان هذا
حكمة فينبغي لمن أثر طلب الحق إذا وجد قولاً لشيئاً ما لم يتقدم مقدمات مجردة بل عنه تلك الصناعة
لا يتقدم ذلك القول أو العلم أو بطلينه من العاثنى الذي زعم الله أنه لا توجد منها شيء من ذلك
في علم ذلك من طول الزمان والذي يثبت ما يتشعب عليه من ذلك الأمر المتضمن وإذا كان هذا موجوداً في
غير العلوم الإلهية فهذا المعنى في العلوم الإلهية أخرى أن يكون موجوداً بعد هذه العلوم عن العلوم التي
في يادى الرأى وإذا كان هذا هكذا فينبغي أن يعلم ليس يمكن أن يقع في هذا الجنس مخاطبة جديدة
مثل ما وقعت في سائر المسائل والجدل نافع صريح في سائر العلوم ومحرم في هذا العلم وذلك لما استكثر
الناظر من في هذا العلم إلى أن هذا كاسم من باب التكييف في الجهور الذي لا كيفه العقل لأنه لا كيفه
لكن العقل لا يرى والكاشف الفلسفة واحد وإذا كان هذا هكذا فانه يأخذ الحق من تكلم في هذه
الانبياء الكلام العام ويجادل في الله بغير علم وذلك نظن أن الفلاسفة في غايات الصنف في هذه العلوم
ولذلك يقول أربعمائة من علومهم الإلهية هي ظنية ولكن على كل حال نحن نزوم أن بين من أمور
مجردة ومقدمات معلومة وأن كانت ليست برهانية فإن لم يكن خبر ذلك إلا أن هذا الجدل أوقع هذا
الجدل في هذا العلم العظيم وأبطل على الناس الوصول إلى سعادتهم بالإعمال الفاضلة فانه سألته
وحيديه وأما نحن فأتينا في الأمور التي حركت الفلاسفة إلى اعتقادهم هذا لا شأناً في المبدأ الأول وسائر
الموجودات ومقدار ما انتهت اليه من ذلك العقول الانسانية والشكوك الواقعة في ذلك وبين أعضائنا
الطريق التي حركت المتكلمين من أهل الإسلام إلى ملوحتهم إليه من الاعتقاد في المبدأ الأول وفي سائر
الموجودات والشكوك الدالة عليهم في ذلك ومقدار ما انتهت إليه كتمهم ليكون ذلك مما يجرى من

بدلان على وجود الميل بالفعل فيما يجوز أن يكون هناك شرط بتوقف وجود الميل عليه
ولاً بدليل لا تتقدم ذلك الشرط ثم إن ما ذكر ومن الدليل على أن الانكسار متحرك على الاستدارة معارض بأن الأجزاء التي يدور
عليها الفلك هي تدبر حركته كالأجزاء التي لا يدور عليها وإن النقطتين اللتين يكونان خطي الفلك تلويان سائر النقطتين المفروضة
فيه فكونه متحركاً على وضع مخصوص ونقطتين مخصوصين في جميع بلادهم وجميع أجزائه بل أن ذلك الفلك ليس لأمور عائدة إلى الحركة

أحب

وان لمسلم جنة (هذا) ولولم ان الفلك محرك فلاسلم انه لا اثر ان تكون حركته طبيعية (قوله) لان كل وضع يتوجه اليه المحرك بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع هو عين التوجه اليه منوع لان الوضع الاول قد اتهم تركه وهو: عدم الابدال بغيره انه قد مال منه ولاسلم افعالته (ان قلت) يمكن ان يستبدل كل متتابع كون حركة الفلك طبيعية بطريق آخر لوجه عليه ما ذكر وهو ان يقال المحرك بالاستدارة يطلب بحركته المستديرة وضعه ان تركه كونه لا يصح من ٥٥ فاذا اراد ان يطلب الشيء العين وتركه لا يكون الاختلاف

[illegible]

مع التأدي دائما كون حقه متناهية ولو لم يكن لها ان تكون طبيعة ولكن لا يمكن ان تكون قسرية بل هي لان القسرة لا تكون على خلاف الطبع جنوح اذا لا يلزم من عدم الطبيعة استحالة كونها مركبة قسرية بل هي كما انحرل من مبداء اخرى سواء وجد انحرل طبيعة تقتضي خلافه الاول فوجد وما ذكره ومن ان الادم قبل الطبي لو انحرل بالقسرة لم ان تكون المركبة مع العائق كي لا معه لان على ما عرف في موضع على انه لا يلزم من عدم كون كنه المستند طبيعة ان لا يكون هناك طبيعة تقتضي مخالفا لخالقه

الحركة فانه يجوز ان لا تكون حركاته المستندة لطبيعة وتكون الافلاك المتحرك فيها طبائع تنقضي غير تلك الحركات وتكون تلك الحركات قسرية ولا تسلم ايضا انها لو كانت حركاتها قسرية لتكانت على موافقة القاء روجها لتشابهها وانما لم يكن ذلك لان القاصر مضمورا في الافلاك وهو متنوع كالواحد الفرض المتحرك للسماء هو ٥٦ التشبيه بالقول بالمقارنة لان حركة الافلاك ابداعية لاسر وكل حركة ارادة بفهمي افترض فان

البدية تشبهه بان لا تكون حركاته قسرية ولا تسلم ايضا انها لو كانت حركاتها قسرية لتكانت على موافقة القاء روجها لتشابهها وانما لم يكن ذلك لان القاصر مضمورا في الافلاك وهو متنوع كالواحد الفرض المتحرك للسماء هو ٥٦ التشبيه بالقول بالمقارنة لان حركة الافلاك ابداعية لاسر وكل حركة ارادة بفهمي افترض فان

عن مبادئ هذه مظهر لم انه يجب ان تكون مبادئ الحركة كلها وجودات ليست باحسام ولا قوى في اجسام اما كون مبادئها ليست باحسام فلا تها مبادئ اولها لاجسام المحيطة بها عالم واما كونها ليست قوى في اجسام فلان الاجسام شرط في وجودها كالقوى في المبادئ المتحركة هي القوى لان كل قوة في جسم عنده هي متناهية اذا كانت منقسمة بانقسام الجسم وكل جسم هو به الله فلهذا كان مبادئه اعمى مركبا من هيولى بصورة والمهيولى شرط في وجود الصورة وانما لو كانت مبادئه اعمى فهو مبادئ هذه كانت الاجرام السماوية مثل هذه فكانت تحتاج الى اجرام اقدم منها ولو لم تكن لرسم وجود مبادئ هذه الصفة اعمى ليست اجساما ولا قوى في اجسام وكان قد تقرر لهم من امر العقل الانساني وجود قصور وجودي ووجود عقول في المهيولى ووجود محسوس اذا كانت في هيولى مثال ذلك المجرة صورة تجادية وهي في المهيولى خارج النفس وصورة هي ادراك وعقل وهي المهيولى في المهيولى في النفس وجب عندهم ان تكون هذه الموجودات المتفاوتة باطلاق عقولها فلهذا اذا كان معلوما هو مفارقة لتفسيره فها هو مفارقة باطلاق اخرى ان يكون عقلا وذلك وجب عندهم ان يكون ماله عقل هذه العقول هي صور الموجودات والنظام الذي في الله لم ياله في العقل الانساني اذا كان العقل ليس شيئا غير ادراك صور الموجودات من حيث هي في غير هيولى فصع عندهم من قبل هذا ان صور الموجودات وجودي وجود محسوس ووجود عقول وان نسبة الموجودات المحسوس من الموجودات العقل هي نسبة المصنوعات من علوم الصانع واعتقدوا المكان هذا ان الاجرام السماوية عاقل لهذه المبادئ وان تدبرها لها منها من الموجودات انما هو من قبل انه اقوات نفوس وما كاسر ويا بين هذه العقول المتفاوتة وبين العقل الانساني واولا هذه العقول اشرف من العقل الانساني وان كانت تشترك مع العقل الانساني في انهم معلولاتها هي صور الموجودات ونظامها كما كان العقل الانساني انما هو يدرك من الموجودات صورها ونظامها لكن الفرق بينهما ان صور الموجودات هي هلة العقل الانساني اذا كان يستكمل بها على حصة ما يستكمل الشيء الموجود بصورة واما تلك معلولاتها هي الهة في صور الموجودات وذلك ان النظام والترتيب في الموجودات انما هو شئ تابع ولازم للترتيب الذي في تلك العقول المتفاوتة واما الترتيب الذي في العقل الانساني فبما انما هو تابع لما يدركه من ترتيب الموجودات ونظامها ولذلك كان ناقصا جدا لان كثير من النظام والترتيب الذي في الموجودات لا يدركه العقل الذي فينا فلذا كان ذلك كذلك فصور الموجودات المحسوسة تراتب في الوجودات وصورها في الوجودات وصورها في الوجودات العقل الانساني اشرف من وجودها في الوجودات العقل المتفاوتة اشرف من وجودها في العقل الانساني ثم لما يضاف في تلك العقول مراتب متفاضلة في الوجود بحسب تفاضل تلك العقول في انفسها وانما في الوجودات الجرم السماوي واولا في الحقيقة جميعا واحدا شيئا بالمحيوان الواحدة حركة واحدة كلية شبيهة بحركة الحيوان الكلية وهي تقليد جميع جسده وهذه الحركة هي الحركة اليومية واولا ان سائر الاجسام السماوية بحركة الجزئية شبيهة باعضاء الحيوان الواحدة الجزئية وحركاته الجزئية فاعتقدوا للمكان ان هذه الاجسام بعضها متحرك وروحها الى جسم واحد وغاية واحدة وتساوتها على فعل واحد والى العالم بأسرها انما ترجع ليد واحدة كالحال في الصانع الكلية التي تؤم

أن يكون الفرض المتحرك لذلك حبل الان كل فرض حتى فانداهي اليه ما حذب الملاحة اودفع المنافرة ولا يخرج عن هذين لان كل متصور رحي لا يدرك فيه حذب ملامح ولا دفع منافرة عند الدرك لم يصع ان يكون فرضه باعنا على الفعل بالضرر ولحذب الملامح هو المشهور وتوقف انما افروا في تشبيهه على ان على العقل لا شيء مما يختصان بالجسم الذي يستعمل ويتغير من حال ملاحة الى حال غير ملاحة وبالعكس والافلاك لا تنصرف ولا تشبه لتزول صورتها الجسمية الى صور اخرى ولا تتكون

ولا تصدق ان هذا النوعية بعضها بعض ولا تنمو ولا تتحلل ولا تتخلل ولا تتكاثف لتتغير مقاديرها وانما هي متصالة لا تتصل
في كنهها من اشكالها واستمرارها بل لا تتغير فيها الا في اوضاعها التي لا يتصور كون بعضها طبيعيا واولى لانها الباطن المتكون
نسبة الى جميع الاوضاع على السواء فظهر ان الاجرام السماوية لا تتغير من حال ملاءمة الى حال غير ملائمة وبالعكس فلا يكون لها شهوة
ولا غش ولا تكون حركاتها اغراض حسية فتمين ان يكون الفرض أمرا ٥٧ عقلياً ذلك الامر العقلي امانة يمكن محله

بالحركة او يمنع والثاني
باطل لان الارادة المتعينة
من تصور عقلي لذات
عاقلة مجردة بحسب ذاتها
عن المادى المادية
ببطلان ان تكون محوثة
بمحال ولان طلب المحال
لا يدوم ابد الدهر اذ لا يدوم
من اليأس من حصول
ما هو شأنه فتنفص الحركة
ولا تستمر وهو محال لان
الحركات الفلكية واجبة
الدوام لانها حافظه لازمان
الذي يمنع هابها من القدم
سابقا لاحقا فتصير ان
يمكن حصوله بالحركة
وحدها فلما ان يكون عائدا
الى العالم العنصري اولى
نفسها اولى امرا على
منها لا يسيل الى الاول
والثاني والارزاس كمال
الكامل بالنقص اما هي
الثالث وهو ان يكون
الفرض عائدا الى العالي
فظهر ان العالي كامل
وقد استغنى كما لان
السائل الذي هو ناقص
واما على الاول وهو ان
يعود الفرض الى السائل
فلا يصلح ذلك الفرض
الى السائل يجب ان يكون
اولى بالقياس الى الفلك

منصورها واحد فانما ترجع الى هذه واحدة رئيسة فاعتقدوا المكان هذا ان تلك المبادئ المغلوقة
ترجع الى مبدأ واحد مغلق هو السبب في جميع الصور التي من هذا المادى والنظام والترتيب
الذي فيه هو افضل الموجودات التي لا صور والظن والترتيب الذي في جميع الموجودات وان هذا
النظام والترتيب هو السبب في حركات النظمات وترتيبات الذي يتبادر به وان العقول تتفاضل في
ذلك بحسب حالها منه في القرب والبعد الاول عندهم لا يسقط الا ذاته وهو يشق له ذاته بمقتضى جميع
الموجودات بانفسه ولو جردوا افضل ترتيب وافضل نظام وما دونه فجوهراة فهو بحسب ما يقوله من
الصور والترتيب والنظام الذي في العقل الاول وان تفاضله انما هو في تفاضله في هذا المعنى ولم يزل
هنا عندهم ان لا يكون الا في شرفا من الاضاف ما يسقط الا شرف من نفسه ولا الا شرفا يسقط
ما يسقط الا في شرفا من ذاته اعني ان يكون ما يسقط كل واحد من مامن الموجودات في مرتبة واحدة
لانه لو كان ذلك كذلك لكانا معدنين ولم يكونا معدنين فمن هذه الجهة قالوا ان الاول لا يسقط الا ذاته
وان الذي يليه انما هو العقل الاول ولا يعقل مادونه لانه معلول ولوعقله امداد معلول له واعتقدوا ان
ما يسقط الاول من ذاته هو عقله بجميع الموجودات وما يعقله كل واحد من العقول التي دونه فنه ما هو
عقل الموجودات الخاصة بذلك العقل اعني بخلافه ما هو عقله ذاته وهو العقل الانساني بمقتضى
فعل هذا يعني ان فهم مذهب الفلاسفة في هذه الاشياء والاشياء التي حركتها الى مثل هذا الاشياء في
العالم فاذا انزلنا ذلك من العقل اعني انما هي حركات الاشياء من اهل العالم اعني المتحركة اولا
والاشربة تان الى ان اعتمدوا في المبدأ الاول ما يعتقدوا في انهم اعتقدوا ان هذه انما هي حركاتها
ولا في جسم حية عالمة مريدة قادرة من كل شيء بغيره لان الاشربة دون المتحركة اعتقدوا ان هذه
الحركات هي الفاعلة بجميع الموجودات بلا واسطة والعالم لها يعلم غير متناه كانت الموجودات غير
متناهية ونفوا الدلائل التي هي من هذه الحركات الحية العالمية المبردة السهمية البصيرة بالقادرة المتكثرة
موجوده مع كل شيء وفي كل شيء اعني بمقتضى اتصال وجوده هذا الظن بغيره فلهذه النشاعات
وذلك ان ما هو ناقص من الموجودات فهو ضرورة من جنسها غرض لان النفس هي ذات ليست
بحسب حية عالمة قادرة مريدة مبردة من كل شيء وهذا هو ما بدأ الموجودات بنفسها كايه مغفارة
لنفسه من حيث لم يشعر واوله كذا اشكر كذا اني لازم هذا الوضع واظهرها على القول بالصفات ان
يكون ههنا ذات مركبة قد عرفت فكرنا مركبة قديم وبخلافه تنفص الاشربة من ان كل تركيب
محدث لانه عرض وكل عرض عندهم محدث ومضمو مع هذا في جميع الموجودات انما لا جازي ولم
يروا ان فيها ترتيبا وانظاما ولا حكمة انما هي طبيعة الموجودات بل اعتقدوا ان كل موجود به يمكن
ان يكون مختلفا ما هو عليه وهذا لانه في العقل ضرورة فهم مع هذا يرون في المصنوعات التي يشهد
بها المظهرات نظما وترتبا وهذا يسمى حكومته ونظامه امداد الذي اقنعوا به في ان هذا الشكل
مثل هذا المبدأ وهو انهم يشهدوا بالاقبال الطبيعية بالاقبال الارادية فقالوا كل فعل عاقل هو
صادر عن ماعل مر فادرسى العالم على طبيعة العقل عاقل فلهذا مقتضى هذا او انما في هذا المبدأ قالوا
ما يروى الى فهو جاد وميت واليت لا يصد عنه فعل فمأسوى الى لا يصد عنه فعل فلهذا ما لا يصد

(٨ - تهايت ابن رشد) والاول يصلح غرضه ولا يستغنى عن الثاني تلك الاول بغيره من السائل باصل كماله اليه
على ان العالم العنصري احقر بالنسبة الى اجرامها النشربة من ان تحركها لاحلا فانها آمنه من الفناء بخلاف العالم العنصري وليس
يجموها بالنسبة الى الاجرام الفلكية قدره بتبديل الى واحد من الافلاك ففضلا عن مجموعها فتمين ان يكون الفرض عائدا الى
انفسها وحده لا يخلو من ان يكون ذلك الفرض ينسب ذات افضل من ذات اولى شبه ذات او من عقول لا يسيل الى الاول

لأن نيل الذات لا يكون الا هذه فكان اذا اثبات الحركة وهو محال لاستلزامه انتفاع الزمان والى الثاني لأن نيل الصفة لا يتصور الا اذا انتقلت من محالها الى محال الحركة وهو محال لما تقدم من ان الاعراض ينتفع عليها بالانتقال فيكون الفرض ممتنع المحصول بالحركة وقد هرفت استحالة كون الفرض كذلك وان لم تنتقل هي باعتبار حصول ما يحتاجها فانتقلت بل شيعها هو الذي نيل فيه في الثالث وهو ٥٨ أن يكون الفرض نيل نسبة ذات وصفة فيكون للفكر وصف وهو وجوده في طلب الله

به فالجواب اما أن يكون نيل النسبة المستقر أي شيئا واحدا بقدر ادعاءه فيلزم أحد الأمرين إما انقطاع الحركة أو طلب المحال أو يكون نيل النسبة الغير المستقر أي شيئا بعد شبه بحيث ينقض شبه ويحصل شبه آخر ولا يغفلو اما أن يهتبط نوعه بشعاب الأفراد أولا يحفظ والثاني باطل والألزم وقوف الفلك فاذن المطلوب شبه محفوظ النوع يتقلب افراد غير متناهية فهذه الشبهات الغير المتناهية مع المشوق اما من حيث برائتها من القوة أو من حيث انه بالقوة والثاني محال لأن كونه بالقوة نقصان فلا يكون مطلوبا فيكون المطلوب حصول المشابهات الغير المتناهية مع المشوق في صفات حكمه كالغير متناهية فيكون لذلك معشوق مصروف بصفات كالغير متناهية ولا يجوز أن يكون ذلك المعشوق لاشبهه واجبا والاكالات المشبه به في جميع انه لو ات واحد الا أن المطلوب كان واحدا

الصادر عن الأمور الطبيعية وتفرع ذلك أن يكون الاشياء على التي هي اشارة افعالها كالقائل هذه الافعال تظهر مقترنة بالشيء الذي في الشاهد افعالها وانما غاها هي التي في الغالب فلو فهم أن لا يكون في الشاهد حياة لأن الحياة اذا تثبت للشاهد من افعالها وايضا فثبت شعري عن ابن حنبل لهم هذا الحكم على الغالب والظاهر في ملكه في اثبات هذا الصانع هو ان وضوا ان الله قد تحدث وان هذا الامر في غير نهاية فيستمر الامر ضرورة في محدث قديم وهذا صحيح لكن ليس بتبين من هذا ان القديم ليس هو جساما فلذلك يخرج ان يضاف الى هذا ان كل جسم ليس قد خلقه فخلقهم شكوك كثير وليس يمكن في ذلك بيانهم ان العالم محدث فذلك يمكن ان قال ان محدث له جسم قديم ليس فيه شيء من الاعراض التي لم تلتئم منها هل ان السموات محدثة لأن الجودات ولا من غير ذلك مع انكم تضعون مركزا قديمه والواضح ان الجسم الساوي يكون موضعه في غير الصفة التي تفهم من الكون في الشاهد هو وان يكون من شيء وفي زمان ومكان وفي صفة من الصفات لا في كليته لانه ليس في الشاهد جسم يتكون من الاجسام ولا جسم الفاعل له كالفاعل في الشاهد وذلك ان الفاعل الذي في الشاهد انما قلناه ان بهر الموجد من صفة الى صفة لان بهر العدم الى الوجود بل العدم الى الوجود الى العصور والصفة انفسه التي يتقلب بها ذلك الشيء من موجود الى موجود ومخالفة له في الجوهر والحد والاسم والفعل كما قال الله تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلائل من طين ثم جعلنا نطفة في قرار مكين الآية ولذلك كان القدماء يرون ان الموجد لا يتقلب ولا يتبدل ولا يفسد قلنا ذلك اسلم فها ان السموات محدثة لم تعد وان سببوا انها اول المحدثات وهو ظاهر في الكتاب العزيز في غير آية مثل قوله تعالى اولم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا ففصلنا بينهما فكان نارا على الماء وقوله تعالى ثم استوى الى السماء وهي دخان الا يقول المفاعل عندهم فيقبل مادته لتكون وصورة ان اعتقدوا ان المادة او فعله جعلته ان اعتقدوا انه بسيط كما يعتقدون في الجوهر الذي لا يتجزأ وان كان ذلك كذلك فهذا النوع من الفاعل انما بهر العدم الى الوجود وهذا الكون اهي كون الجوهر الغير المنقسم الذي هو عندهم اسطقس الاجسام او غير الوجود الى العدم وهذا القصد اهي عند فساد الجوز الذي لا يتجزأ وبين انه لا يتطلب الفاعل ضدته فانه لا يعود نفس العدم وجودا ولا نفس الحرارة برودة ولكن المعلوم هو الذي يعدم وجودا والحاد بارد او الحار دافئ والحاد كان المتزلة ان العدم ذاتها الا انهم جعلوا هذه الذات متغيرة من صفة الى جودة بل كون العالم والاكالات التي خلقها من قبلها انه يلزم منها ان لا يكون شيء من شيء اقول في غير صحة واثبتنا انهم قالوا كان شيء من شيء الا ان الال غير نهاية (والجواب) ان هذا انما ينتفع من ذلك ما كان على الاستقامة لانه لو جيب الانتهاء به بالفعل وكان دافئ ليس يمنع مثل ان يكون من الهواء نار ومن النار هو ادي غير نهار وانما الموضوع اولى ما من معتمد في حدوث الكل هو ان لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث والكل الموضوع الحوادث لا يتخلو عن الحوادث هو حادث واثبتنا انهم قالوا كان ما لا يتخلو عن الفاعل في الاستدلال اذا علمت علم هذه المقسمة هو انهم لم يظروا الحكم لان ما لا يتخلو عن الحوادث في الشاهد هو حادث هل انه حادث من شيء لا من لاني فهم منعون ان الكل حادث من لاني وايضا فان هذا الموضوع عند الفلاسفة وهو الذي يسمونه المادة الاولى ليس يتخلو عن الجسمية والجمعية

كان الطلب لا محالة واحد وليس كذلك لان حركة الافلاك مخالفة في الجهة والسرعة والبطء ولان يكون جرمها ذلك وانفسا فكلها والاكالات حركة المشبه والنسبة متفقة في التوجه والسرعة والبطء وكذا ولا غفلا واحد المار فيه ان يكون المشبه به عقلا لا يتكرر في الفعل من جميع الوجوه تشبها بالنفس الفلكية حتى لا يثبت في شيء بالقوة لانه حتى ان تلك النفس الفلكية تخرج الى كل كالاتها بالفعل في وقت ما بحيث لا يثبت فيها من الكلمات

الطائفة

التي كانت في القوة في ذلك الوقت ثانياً وكانت كذلك لحدوثها بالكلية ولم يتحرك في ذلك المقطع حركته وقد عرفت
أن ذلك محال بل هي معنى انها تتصفاً بنفسها ما خرج كالانتماء كلها الى الفعل ولكنها لا تخرج كلها الى الفعل بقية بل هي سبيل
التدرج شيئاً بشئ الى النهاية والكمالات الثلاثة فيها ما هو بحسب جسمه من حيث انه جسم وهو اخراج الاوضاع التي فيه بالقوة
الى الفعل اذ ليس بالقوة فيه غير ما هو منها ما هو بحسب نفسه وليس ذلك هو الاوضاع بل ٥٩ امر آخر ارجل وأهل فالأفلاك خارجها

الايضاح المستكنة التي

لاجرامها من القوة الى

الفعل يحصل لها التشبه

في كونها بالفعل الى المبادئ

المالية فتقتبس بتشبهها

المذكور وكانت متوالية

فكل نفس من هذه

النفس شئت عنها بما

يتلصق من مدنى القدرين

حركة وتلك الحركة قد

تصير كمال بشرق عليها

وكل اشراق يوجب شوا

وحركة مستدعة لاشراق

آخر ومكان من غير

انقطاع ولا توقف في

حركاتها المصدرة لتصل

كمالاتها على التوالي وبهذا

تظهر ان ما نحن بآه من

أكابر الفضلاء أن الحكماء

ذهبوا الى ان حركات

الأفلاك الجبردة اخراج

الايضاح من القوة الى

الفعل الثلاثي في ذلك

شئ بالقوة وشئوا علمهم

بان الواحد منها واخذ

ينقل فيزوالا فارقا لا

ان مقصوده أن يخرج

أوضاعه التي بالقوة الى

الفعل بمد جعلها محسوسا

من قبيل بعض الفلكاذ

الحكام لم يذهبوا الى أن

حركاتها الجبردة بل طابا

المطلقة عندهم فبرحانه المقدمة الثالثة ان ما لا يتخلو عن الحوادث حادث ليست بمحض الاملا يتخلو
عن حادث واحد بعينه واما ما لا يتخلو عن حوادث في واحد فبالنفس ليس لها أول فمن أين يلزم أن
يكون الموضوع لها حادثا واطلنا المتعريفات المذكورة من الاشهر بما أشرفنا الى هذه المقدمة مقدمة
ثانية وهو انه لا يمكن أن توجد حوادث لانها لا نهاية لها في الأول ولا في آخر وذلك هو واجب عند الفلاسفة
فهذه مخرجاها في الشناعات التي تلزم وضع هؤلاء وهي أكثر كسيرا من الشناعة التي تلزم الفلاسفة
ووضعهم أصناف الفاعل الواحد بعينه الذي هو المبدأ الأول هو على الجميع ما في العالم من غير وسط
وذلك أن هذا الوضع يخالف ما يحسن من فعل الأشياء بعضها في بعض وأقوى ما أقدمناه في هذا المعنى
أن الفاعل لو كان مفعولا لزم الأمر الى غير نهاية وانما كان في ذلك لو كان الفاعل انما هو فاعل من جهة
ما هو مفعول والحرك محرك من جهة ما هو محرك وليس الأمر كذلك بل الفاعل انما هو فاعل من
جهة ما هو موجود بالفعل لان المعلوم لا يفعل شيئا والذي يلزم من هذا هو أن تنتهي الفاعلات المفعولة
الى فاعل غير مفعول أصلا لان ترتفع الفاعلات المفعولة كما طأ في القوم وايضا فان الذي يلزم منهم من
الاهل أكثر من الذي يلزم مقدماتهم التي منها صاروا الى ان ينتهيهم وذلك انه ان كان مبدأ الموحداث
ذاتا ذات جيا هو علم وقدره زارادوش كانت هذه الصفات لازمة على الذات وتلك الذات غير جسمانية
فليس بين النفس وهذا الموجود فرقاً لأن النفس هي في جسم وهذا الموجود ونفس ليس في
جسم وما كان بهذه الصفة فهو ضروري ومركب من ذات وصفات وكل مركب فهو ضروري محتاج الى
مركب اذ ليس يمكن أن يوجد شئ مركب من ذاته كماله ليس يمكن أن يوجد متكون من ذاته لان
التكون الذي هو فعل المتكون ليس هو شيئا غير تركيب المتكون والمتكون ليس شيئا غير التركيب
وبالجملة فيمكن أن يكون مفعول مفعولا كذلك لكل مركب مركبا فعلا لان التركيب شرط وجود
المركب ولا يمكن أن يكون الشئ مفعولا في شرط وجوده لانه كان يلزم أن يكون الشئ مفعولا نفسه ولذلك
فلنلزم ان يكون هو وضع هذه الصفات في المبدأ الأول واجبة الى الذات لازمة على ما هو على نحو ما وجد
هذه كثير من الصفات لذاتية لكثير من الموجودات مثل كون الشئ موجودا وواحد هو اذ لا يوجد غير
ذلك أقرب الى الحق من الاشهر وبمعنى الفلاسفة في المبدأ الأول هو فرض مبين من مذهب المستزلة
فقد ذكرنا الامور التي حركت الفرضية من مثل هذه الاعتقادات في المبدأ الأول والشناعات التي
تلزم الفرضية من أمالي تلزم الفلاسفة بقدرتها فاعلموا انهم قد تقدم الجواب عن بعضها وعن بعضها
سابقا بعد واما التي تلزم المتكلمين من الشناعات فقد اشترنا نحن في هذا الكلام الى أعيانها وانما يرجع
الى تميز مرتبة قول قول من الاقوال التي يقولها هذا الرجل في هذا الكتاب من الاتضاع ومقدار ما يفيد
من التصديق على ما شرطنا وانما اضطررنا الى ذكر الاقوال بل الجبردة التي حركت الفلاسفة الى تلك
الاعتقادات في مبادئ النكل لان معانيها في جوابهم لغصومهم في ما يلزم منهم من الشناعات توضحنا
الشناعات التي تلزم المتكلمين ايضا لان من العدل ان يقدم بحجتهم في ذلك وطلب منهم اذ لم أن يجيبوا
بها ومن العدل ان يقولوا الحكماء ان باقى الرجل من الجمع لغصومهم على ما أتى نفسه أقوى أن يجيبهم
نفسه في طلب الجمع لغصومهم كما يجيب نفسه في طلب الجمع لذهب وان يقبل لهم من الجمع النوع الذي

الكمالات الثلاثة فيها ما هو بحسب جسمه وهو الاوضاع ومنها ما هو بحسب نفسه وهو ارجل وأهل فالأفلاك خارجها
ويستخرج بواسطة تلك الحركة الاوضاع التي من القوة الى الفعل ويحصل له بواسطة كل وضع شئ ان الفعل التي هي بالفعل من
جميع الوجوه فزال الوضع زال ذلك التشبه الذي كان بواسطة كل الوضع فاحصل وضع آخر حصل شئ آخر فكان نوع الوضع
يحفظ يتعاقب الاوضاع يحفظ نوع التشبه بحسب ما قبلها لا يثبت ويقتبل بواسطة تلك التشابهات التي من جهة فلو كانت

أربع سلاسل له في الحركات ثم سلسلة الأوضاع ثم سلسلة التشبهات ثم سلسلة الادراكات والكمالات والاشياء والحركات والأوضاع والكمالات
 الجسم وأما التشبهات وما يرتب عليها فهي الكمالات لنفس (هذا) على ان تدان تلك الأوضاع سائر مرتب في المبر على انما العلم
 فيجب اختلاف الأوضاع الأجرام النيرة فختلف آثارها في الأجرام الخفية وبيع تلك الآثار من اغتراب ما أنت خير يجعله
 وان لم يكن لتدليل الى الاحاطة بتفصيله ٦٠ فلا قل ذلك تشبيها لما يدى باخراج الأوضاع الممكنة من القوة الى الفعل في كونها

بقوله نفسه (فتقول) اما ما شاعوا به من ان المبدأ الأول ذاك لا يعقل الاذاته فهو جاهل بجميع
 ما خلق فاعلم ان كل من ذلك لو كان ما يعقل من ذاته شيئا غير الموجدات بالخلق وانما المعنى هو ان الذي
 يعقله من ذاته هو الموجودات التي تعرف وجوده والعقل الذي هو له للموجودات لا يعقل الموجودات
 من جهة انما له العقل لا كالحل في العقل فاعلم ان الذي هو له لا يعقل ما هو له من الموجودات أي انه
 لا يعقلها بالجهة التي يعقلها نحن بها بل بالجهة التي لا يعقلها هو وجوده سواء سمعته لانه لو عقله هو وجود
 بالجهة التي يعقلها هو مشاركة في علة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وهذا هي الصفة التي هي له تعالى
 ولذلك ذهب من المتكلمين ان له صفة تخصه وهي الصفات السبع التي انتبهت له تعالى وذلك لا يجوز
 في علمه ان يوصف به على ولا جرح لان الكلي والجزئي ملولان عن الموجودات وكلا العلمين كاش وقاسد
 وسين هذا كثر هذا التكلم هل يعلم الجزئيات او لا يعلمه اعلى ما جرت به عادة في فرض هذه المسئلة
 وسين انما سلسلة مستعجلة في حق الله تبارك وتعالى وهذه المسئلة انصرفت بين قسمين ضروريين
 (أحدهما) ان الله يعقل الموجودات في انما له لعله لا يزال ان يكون علة كائنات فاعلم وان يستكمل
 الاشرف بالاخص ولو كانت ذاته غير علة الاشياء ونظامه الكائنات هي ما يعقل آخر ليس هو ذلك وصور
 الموجودات على ما هي عليه من الترتيب والنظام واذا كان هذا ان وجهان مستحيلين لزمن ان يكون
 ما يعقله ذاته هي الموجودات بوجودها في الوجود الذي صارت به موجودة والشاهد على ان
 الموجود الواحد به وجوده مراتب في الوجود وما يظن من أمر المكون فان الوجود به مراتب في
 الوجود بعضها أشرف من بعض وذلك ان اخص مراتبه هو وجوده في المبدأ وهو وجود أشرف من
 هذا هو وجوده في المصير وذلك ان هذا الوجود هو وجودا في الوجود له ذاته والذي له في المبدأ
 هو وجود جدي غير مدرك لذاته وقد ثبت ان اخص الوجود وجودا ايضا في القوة الخالية
 وأنه أشرف من وجوده في القوة الباصرة فكذلك ثبت ان له في القوة النورية وجودا أشرف من وجوده
 في القوة الخالية البسة وان له في العقل وجودا أشرف من جميع هذه الموجودات وكذلك ثبت ان له في
 ذات المبدأ الأول وجودا أشرف من جميع وجوداته وهو الوجود الذي لا يمكن ان يوجد وجودا أشرف
 منه وأما احكامه عن الفلاسفة في ترتيبه في صفات المبادئ المفارقة عنه وفي عدمه ما بعض من مبادئها
 من تلك المبادئ فتنبى لا يقوم برهان على تحصيل ذلك فحسب به وذلك لا ياتي التحديد الذي ذكره في
 كتب القدماء وما كون جميع المبادئ المفارقة غير انما في القوة الخالية من المبدأ الأول وان يصفان هذه
 القوة الواحدة بمصايرها وبمبدأ واحد او بها تربط جميع اجزائه - في صارت الكل ثم فعلا واحدا كالحال
 في بدن الحيوان الواحد فختلف القوى والاعضاء والافعال فاعلم ان اخصها عند العلماء واحدا هو وجودا
 بقوة واحدة فيه فاضت عن الأول فاعلم ان السلاسل السبع التي هي له في المبدأ الواحد
 والحركة اليومية التي لجميعها هي كالحركة الكلية في المكان للحيوان والحركات التي لاخرها السلاسل
 هي كالحركات الجزئية التي لاعضاها المجران وقد قام عندهم البرهان على ان في الحيوان قوة واحدة
 بها صار واحدا وبها صارت جميع القوى التي فيه تؤيد فعلا واحدا وهو سلاسل الحيوان وهذه القوى
 مرتبطة بالقوة الواحدة من المبدأ الأول ولولا ذلك لافترقت اجزائه ولم تبقى طرقة عين فان سكان

بالفعل وانما علة لتدبير
 على الفاعلات ووقع
 المائل وان لم يكن مقصودا
 من حركات الافلاك قدما
 كما عرفت لكنه مقصود
 تبعان من حيث انتهت
 بالنسبة وليس حال
 الانسان المنتقل في زوايا
 الفلك كذلك لا يروى
 ذكر وان الترتيب ثم
 انه لا يستبعد ان يحصل
 للنفس الفلكية بسبب
 اختراعها الأوضاع الممكنة
 لاجرامها من القوة الى
 الفعل استعدادات ترتب
 عليها فيضات الكمالات
 دون النفوس الانسانية
 اذ هي متماثلة في الحقيقة
 فيصور ان يكون
 استعدادها محسوسا
 الكمالات القسوى من
 استعداد النفوس البشرية
 فيتم استعدادها لمحصل
 الكمالات باخراج الأوضاع
 الممكنة لاجرامها من القوة
 الى الفعل فيفيض تلك
 الكمالات عليها من
 مبدئها بخلاف النفوس
 الانسانية هذا غاية تقرير
 ما ذكره في هذه المسئلة
 (وجوابه) اننا نعلم ان
 الحركة الفلكية الرامية

وما ذكره والباقي من الدلائل فند عرفت فلو سلم فلان لم يرد عزمه في الحركة ولم لا يجوز
 ان يكون القسوى نفس الحركة وما يقال من ان حقيقة التأدي الى غير فلا يكون معلوما فذا انما قد عرفت ما قبله وليس ذلك
 فلا تفسر ان فرضي لا يكون حسيبا (قوله) لان الداعي اليها الشهوات والفتن وبها على الفلك (هذا) لان السلاسل انما هي على
 الفلك فان لا لزوم في البسيطه وثبات اجزائه المفروضة في الحقيقة واما تشابه احواله فغير لازم من الجزئيات ان يكون الفلك شهور غير

مقتضى محسوسه وسواء غير متناهية كما جاز أن يكون لذات غير متناهية من مقتولات غير متناهية على أن ما ذكره وأما أن
الملك لا يفرق ولا ياشم ولا يتكوز ولا يفسد فلا يتصور من حاله لا على خلافها أن تم فاعلم أن هذا المذهب الذي هو الملك الاطلاق
دون ما سواه فية مبرر دليما من مدعاهم لا نسلم أنه مدعى طلب المدعى وما ذكره ومن أن الارادة الالهية تمنع تصور عقل لذات مجردة
بحسب ذاتها من العوارض المادية يستحيل أن يكون المحرك في محال الكلام اقتضاه لا يقول ٦١ عليه في المطالب الهابنية وكذا

ما ذكره من أن طلب
المحال لا يلزم أبدا الدهر
بل لا يلزم البأس عن
حصول ما ههنا شأنه
ليس يقضي ولا نسلم أيضا
امتناع استكمال العالي
بالسائل ولم لا يجوز أن
يكون للسائل كمال ليس
للعالي فيستفد منه فإن
كان كمال العالي أكثر وما
ذكره مسان العالم
الصغير أحقر بالنسبة
الى احرارها القريبين
أن تحرك لا يلزمها فكلام
خطاي ولا نسلم أيضا أنه
لا يكون الفرض قبل ذات
(قولهم) نسب للذات
لا يكون الادعاء فوقت
الحركة ينقطع الزمان
وهو محال (قلنا) لا نسلم
امتناع انقطاع الزمان
وقد تقدم في مسئلة قدم
الالم ولولم فاعلم في
الملك الاظم لان الحركة
الحافظة للزمان انما هي
حركة نقط ولا نسلم أيضا
أن المتشبه لا يجوز أن
يكون واجبا (قولهم)
والا لا كان انشيه في
جميع السماوات وأحد
إن يكون القاصف

واحد أن يكون الحيوان الواحد قوة واحدة وذو واحدة مائة في جميع أجزائه به اصابته الكثرة
الموجودة فيه من القوى والاحسام واحدة حتى قيل في الاجسام الموحدة فيه انها جسم واحد وقيل
في القوى الموجودة فيها انها قوة واحدة وكانت نسبة أجزاء الموجودات من العالم كانه أجزاء الحيوان
الواحد من الحيوان الواحد فاضطرر أن يكون حالها في أجزائه الحيوانية وفي أجزائه المخرجة لنفسانية
والعقلية هذمه حال أعني أن فيه قوة واحدة وحانية بها الزنطة جميع القوى الى وحانية والجسمانية
وهي دار في الكل من آثارها واحدة اول ذلك لما كان ههنا نظام وترتيب وعلى هذا يصح القول بأن الله
خالق كل شيء وحده وحاضره كما قال الله تعالى أن الله بعلم السموات والارض أن نزول وليس يلزم من
مر بان القوة الواحدة في أشياء كثيرة أن يكون في تلك القوة كثرة كما ظن من قال ان للبدن الواحد اعضاءا
فاحسب منه اولاداً ثم فاض من ذلك الواحد كثرة فان هذا انما يظن به أنه لا يملكه الفاعل الذي في
غيره بل الفاعل الذي في هيولى ولذلك ان قيل اسم الفاعل على الذي في غيره هيولى والذي في هيولى
بأشترك الاسم تبين لك جواز صدور الكثرة عن الواحد وأيضا فان وجود سائر البدن الذي الما فارقا فاعلم
فيما يتصوره من شيء واحد وليس يمتنع أن يتصور تصور واحد وقد فسرنا الاجرام السماوية كلها
تصورات مختلفة كما أنه ليس يمتنع أن تتصور الكثرة ان تتصور تصور واحد وقد فسرنا الاجرام السماوية كلها
في حركتها الوحدية تتصور هي وقيل الكواكب الثابتة تتصور واحدانية غائبة تحرك باجمعيها في
هذه الحركة من محرك واحد وهو محرك تلك الكواكب الثابتة ويجوز لها ايضا حركات تخصها مختلفة
فوجب أن تكون حركاتهم عن محركين مختلفين من جهة متعدد من جهة واحدة من جهة ترتباط
حركاتهم بحركة الملك الاول فانه كما أنه لو تفرقت متوحدان المعضو المشترك لاهضاء الحيوان أو القوة
المشتركة قد ارتفع لازمت جميع اعضاء ذلك الحيوان وجميع قواه كذلك الامر في الملك في أجزائه
وقواه المخرجة بالحق في مبادئ العالم وأجزائه مع البدن الاول وبعضهم بعض العالم انشيه في
هذه الماديات في الواحد وذلك فانه كما أن الماديات تتقوم برئيس واحد ورئاسات كثيرة تحت الرئيس
الاول كذلك الامر ههنا في العالم وذلك فانه كما أن الرئاسات التي في البدن الواحد ترتبط بالرئيس
الاول من جهة أن الرئيس الاول هو الموقف لواحدة واحدة من تلك الرئاسات على الفانيات التي من
احدا كانت تلك الرئاسات وعلى ترتيب الانفعال الموجبة لتلك الفانيات كذلك الامر في الرئاسات الاولى
التي في العالم مع سائر الرئاسات وتبين عندهم أن الذي يعطى الفاني في الموجودات المارة فاعلم في
يعطى الوجودات المصورة وانما هي واحدة في هذا النوع من الموجودات فلا يعطى الفاني في
هذه الموجودات هو الذي يعطى الصورة والذي يعطى الصورة هو الفاعل الذي يعطى الفاني في هذه
الموجودات هو الفاعل ولذلك فاعلم ان الرئاسات الاولى هي جميع هذه الماديات فانه فاعلم في صورة
وغاية ما حاله من الموجودات المصورة فلما كان هو الذي يعطى الوجودات وكانت الوجودات في
فيما هي مبدء وجود الكثرة التي ترتبطها تلك الوجوداتية صار به أخذها كما على أنه فاعلم في صورة وغاية
وصارت جميع الوجودات تطلب غايتها بالحركة فتصور هي الحركة التي تطلبها باغياتها التي من اجلها
خلقت وذلك تبين اما جميع الوجودات تطلبها بالاطمح وأما الانسان بالارادة ولذلك كان مكلفا من بين

لاختلاف القوا بل في النوع ولا اختلاف الكمال المشبه في الواجب بحسب الاعتبار ولا نسلم أيضا أنه لا يجوز أن يكون المشبه به
جراما لكنا أوفى باللكية (قولهم) والاول كانت حركة المشبه واحد في السرعة والاطمح وانما هو انما (قلنا) ممنوع وانما يلزم ذلك
أن لو كان المشبه في الحركة أو ما اذا كان المشبه في كمال آخر لم يخلو ذلك أول نفسه فلا ولا نسلم أيضا أنه لا يجوز أن يكون عقلا واحدا
(قولهم) انما يلزم حيث تشاء الا لا في مناج الحركة كونه هو ليطمخ ممنوع في يجوز أن يكون لعقل واحد كالاتي بعدة في تشبه

كل ثالثه في واحد من كالاته فلا يجب انشاء له اذ كره فلا يثبت تعدد العقول كذا هو (و قال الامام الشراي) فنقول لهم ماذا كرهتموه من ان الفرض اعني التشبيه بالعقل حاصل بالحركة الغربية فلم كانت الحركة الاولى مشروطة ولا كانت حركات الكل الى جهة واحدة وان كان في اختلافها فاعلم ان المتصرف فيهما لا يختلف بالعكس فان كل ما ذكره من حصول الحوادث باختلاف الحركات كانت التثنيات والتدسيات وغيرها ٦٤ يحصل بعكسها وايضا يمكن لها الحركة الى الجهة الاخرى فبالا الهل انصر كما مر من جانب ومرة

من جانب استيفاء ما يمكن
له ان كان في استيفاء
كل ممكن كمال ولتأمل
ان يقول لهم ان يتعلموا
هذه بان المقصود بيان
غرض الافلاك في حركاتها
الارادية لان غرض
اختيار الجبهة وما ذكرته
لا يضر فيها هو المقصود
وغرض اختيار الجبهة امر
لا يتعدى القول الى
اكتفاء ذلك وليست ناهي
الاطلاع على جميع اسرار
عليكوت السموات فان
النفوس الانسانية هي
في عالم الغربة والانعاس
في كدورات الطبيعة
وطلقات الميولي لا تطلع
على جميع ما في العالم
المتصرف الذي هو احرر
واخص بالنسبة الى اجرام
الافلاك ونفوسها وكيف
على جميع ما في عالم
الافلاك والعقل السابع
عشر في ابطال قولهم ان
نفوس السموات مطلقة
على جميع الجزئيات المتحاذية
كما ذكرنا وما سيكون وما
هو كائن في الحال قالوا
جميع الامور الكائنة بما
يحقق او يتحقق في احوال
محقق في الحال مرتبة

في المبادئ ما لا يمكن من العقول الجبردة والنفوس العليكة امارتها هي العقول في الوجه الذكي وقدر في الكلام فيها
فيه وما في النفوس الفليكة في الوجه الجزئي على رأي المثاني ان ليس للافلاك نفوس مجردة عنهم وعلى الوجهين جميعا على
ارأي الشيخاني على انه يثبت للافلاك نفوسا مجردة معتقلة بأجرامها كمنطق نفوسنا بابدأنا ونفسنا منطقتنا في اجرامها كقوتنا
لباطنة التي ترتب صور الجزئيات فيها لان الافلاك ليس لها نفوس تلك القوي بجزء من نفوس بل يتم جميع اجزائها في خلاف

الإنسان فان تلك القوة لثباتي للعلم الخ زهو انه هذا المراد او قد في الشرع الشرع من كون جميع الحوادث مكتوبة في الوح المحفوظ فان الوح عبارة عن النفوس الفلكية وتتقاسم بصور الجزئيات والمراد من كونها مكتوبة في الوح لان الوح جسم مسطح من درة بيضاء كتب عليها ما كان وما سيكون وما هو كائن في الحال كما يكتب للمصنفين على الواح لان الحوادث الجزئية غير متناهية وكل جسم فهو متناهي المقدار ولا يمكن أن يكتب على سبيل التفصيل أمور ٦٣ غير متناهية على جسم متناهي

للمقدار وهذا بناء على ما زعموا من قدم العالم وعندنا العالم حادث بجميع ما فيه فلا تكون جزئياته غير متناهية فلا استحالة في أن يكتب على لوح متناهي المقدار جميع ما كان وما يكون الى يوم القيامة كما نطق به قول رسول الله صلى الله عليه وسلم جف القلوب عما كان الى يوم القيامة نعم لو قيل بكون الحوادث باجمها حتى المسافات في دار الآخرة لا النهاية بمكتوبة في الواح لم يتصور ارتفاع الجسم لتناهي المقدار على النفوس الدالة عليها على سبيل التفصيل المسمى الا على ضرب آخر لا تقدر على احكامته القوى البشرية ثم ان الامام الغزالي رحمه الله تعالى نقل عنهم هذه الاثبات هذا المطلوب محصلها وان حركة الفلك ارادة بتأثيره والحركة ارادة لا يكتفي وقوة الارادة الكلية لان الفاضل في الوجود جزي معين من جزئياتها ونسبة الارادة الكلية الى جميع الجزئيات واحدة

ففي القدماء وأما الكلام فيما صدر عنهم فانفسد ابن سينا بقوله الذي يحكمه فانه ان الفلاسفة ويجردوا لرد عليهم فتوهم أنه رد على جميعهم وهذا كما قال تصديق من قال في الحوس وليس هذا القول لاحد من القدماء وهو قول ليس يقرم عليه بهان الا ما ظنوا من أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد وهذه القضية ليست في الفاء لالت التي هي صور في مواد كالحال في الفاعلات التي هي صور مجردة من المادة فانه ليس ذات العقل المملوء عندهم الا ما عقل من مدته ولا ههنا ثبوت احد ههنا ذات ولا آخر معنى زائد على الذات لانه لو كان ذلك كذلك لكان مركبوا لا بسيط لا يكون مركبوا الفرق بين العقل والمعلوم ان الله الاول وجوده ذاتي اعني في الصور والمفارقة والعلة الثانية بالاضافة الى العلة الاولى لان كونها معلومة ههنا نفس جوهرها وليس هو معنى زائدا عليها كالحال في المعلومات اذ لا يعقل ذلك ان الاول هو شيء موجود بذاته في الجسم وكونه علة للصورة من حيث هو مصنف والبصر ليس له وجود الا في هذه الاضافة لذلك كانت المجردة من الميولي جوهر من طبيعة المضاف ولذلك اتعبد الله العلة والمعلوم في الصور والمفارقة لا وادراك كانت الصور والحسية من طبيعة المضاف كما تبين في كتاب النفس (قال ابو حامد) الاعتراض الرابع ان نقول ان التثنية في قوله زائدة عليها (قلت) الذي يقوله ان الجسم السماوي هو عندهم مركب من مادة وصوره ونفسه فيجب أن يكون في العقل الثاني الذي صدر عنه اربعة معان معنى تصدر عنه الصورة ومعنى تصدر عنه الميولي اذ ليس أحد هذين علة مستقلة لثاني بل المادة علة للصورة وتوجه الصورة علة لثاني فانه لا بد من وجود معنى صدر عنه النفس ومعنى صدر عنه الميولي لثاني فيكون فيه ترتيب ضروري في القول بان الجسم السماوي مركب من صورة وهو على كثر الاجسام هو شيء غلط فيما بين سناي المشاغل بل الجسم السماوي عندهم جسم بسيط ولو كان مركباً لكانت هذه الصورة في ما غير كائن ولا فاعولاً في قوة على المتناقضين ولو كان كما قاله ابن سينا كان مركباً كالحيوان ولو سلم هذا لكان الترتيب لا يلزم ان يقول ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ولقد قلنا ان الوجه الذي به هذه الصور بعضها اسباب لبعض وسكونها اسباب للاجرام السماوية ولما دونها وكون السبب الاول سبباً لجمعية ما هو غير هذا كله (قال ابو حامد) الوجه الثاني ان الجسم الاقصى القول له بسيطة (قلت) معنى هذا القول بانهم اذا قالوا ان جسم الملك هو معنى ثالث صدر وهو غير بسيط اعني الجسم ذو كفة فيه اذن معنيان (أحدهما) يعطى الجسم بالجوهرية (والثاني) الكثرة المحدودة فيجب أن يكون في ذلك العقل الذي صدر عنه جسم الفلك أكثر من معنى واحد فلا تكون العلة الثانية معنونة بل مرتبة وهذا كالموضع فاسد فان الفلاسفة لا يمتنعون ان الجسم بأمره يصدر عن ههنا وقوان صدر عنهم فانما تصدر الصور الجوهرية في مقدار جزئياتها عنهم فاعية الصور ولكن هذا عندهم في الصور الهول لا يتوالاتوا الاجرام السماوية بعندهم من حيث هي بسيطة لا تقبل الصغر والكبر ثم وضع الصورة والمادة تصادف من ههنا فارق خارج عن ما هو موعود بعيد جدوا الناعل بالحقيقة عندنا الفلاسفة الذي في الكائنات انفسا ليس بفعل الصورة ولا الميولي وانما بفعل من الهول والصور المركبة منها جميعا اعني المركب من الهول والصور ولاه لو كان الفاعل بفعل الصورة في الهول لكان بفعلها في شيء لا من شيء وهذا كليس دألاً للفلاسفة فلامنى

فروع هذا المعنى بادون آخر جبريلارمخ فاذا ن لا بد فيها من ارادة جزئية متعلقة بخصيص الحركة والارادة جزئية متعلقة بكل حركة جزئية معينة من تلك المعنونة التي تقطع معينة اخرى فلهذا لا يصح تصور ان جزئية تلك الحركات الهية بالقوة الحسائية ضرورية وان ارادتها موقوفة على تصورها وان الجزئيات الحسائية لا تالات جميعاً فانه لا مسافة لانها لا تشتمل على امتداد ويمكن أن يفرض فيه حدود جزئية تجزئها المسافة الى اجزائها فاعلم ان تلك المسافة تقطع الوصول الى آخرها

أو لا تمقتل ثالث الحدود واحد واحد و يثبت من كل فعل ارادة جزئية المقصد ذلك الخ فموصولة اليه تبقى تلك الارادة
ويجهد غيره فمقتل كل ارادة سببا لوجود كثر وجود كل حركة سببا للوصول الى الحد وكل وصول الى الحد سببا لوجود ارادة تتعدد
معه وهكذا فانما كان لثلاث تصورات لجزئيات الحركة واحاط بها احاط لا محالة بما يلزم منها من اختلاف التسمية الارض من كون
بعض اجزائه طالع وبعضه غاربه ٦٤ ومن كون بعضها في وسط بعضها قديم تحت قدم قوم وكذا يعلم بان يلزم من

اختلاف النسب التي
تتعدد بالحركة من الثلاث
والثبوت والبقا والمقاومة
والفارقة الى غير ذلك من
الحوادث السماوية
والحوادث الارضية تستند
الى الحوادث السماوية
اما غير واحدة او واحدة
واحدة او اكثر وبالجملة
وكل حادث ارضي فله
سبب حادث الى ان يتقطع
التسلسل بالارتقاء الى
الحركة السماوية التي
بعضها سبب بعض فاذا
انتهى اسباب الحوادث
الجزئية الى الحركات
السماوية فالمتصور
الحركات تصورها لان
تصورها المزمع يلزم
تصورها لزمه ولزم لزمه
الى آخر السلسلة وعدم
هنا بما يحدث في
المتقبل لعدم العلم بجميع
اسبابه لان السماويات
كثيرة ولها اختلاط
بالحوادث الارضية وليس
في القوة البشرية الاطلاع
عليها وانفوس السماويات
مطلعة عليها لاطلاعها
على السبب الاقرب ولوزنها
ولوزنها الى آخر
السلسلة قال في هذا زجرا

رد على اتمر اري الفلاسفة (قال ابو حامد) جميعا عن الفلاسفة (قال قنبل) سببه انه لو كان الى قوله ان النظام
المقصود (قلت) برهنا ذلك وان الفلاسفة ليس يرون ان جرم الفلك مثلا جائزا ان يكون اكبر او
اصغر مما هو عليه لانه لو كان احدا لوصف لم يحصل النظام المقصود هنا ولا كان غير كنه لما هنا
غير بما لم يعامل كان اما ان هذا التركيب واما ان هذا التركيب واما ان هذا التركيب واما ان هذا التركيب
لان الكبر كان يكون فضلا كما قال ابو حامد بل الكبر والصغر كلاهما قائما بقضائهما فسادا عالمه وهدا
قال ابو حامد) راد الى الفلاسفة في قولهم وتعين جهة الى قوله الى التركيب (قلت) حاصل هذا
القول انه يلزمهم ان في الجسم اشياء كثيرة ليس يمكن ان تصمد عن فاعل واحد الا ان يقولوا ان
الفاعل الواحد يصدر عنه افعال كثيرة او يتعدد وان كثيرا من افعال الجسم يلزم من صدور الجسم
وصورته الجسم من الفاعل وعلى هذا اي فليس تصدر الافعال الاربعة الجسم المتكون من الفاعل
له دورا اولاد يتوسط صدور الصورة عنه وهذا القول سائق على اصول الفلاسفة لانه اصول
المتكلمين وانظر ان المعتزلة ترى انها اشياء لا تصدر عن الفاعل لانه يصدر او اولها كثره
الفلاسفة واما نحن فنقدم قولنا كيف يكون الواحد سببا لوجود النظام ووجود الاشياء الحادثة
لنظام فلامعنى لاعاد ذلك (قال) الوجه الثالث هو ان الفاعل لا يصدر عن الفاعل لانه يصدر او اولها كثره
البسيط يقال في معنى (احدها) ما ليس مركبا من اجزاء كثيرة وهو مركب من مادة واحدة وهذا
يقولون في الاجسام الاربعة انها بسيطة (والثاني) قاله على ما ليس مؤلفا من صورة ومادة وهي الاجرام
السماوية والبسيطة ايضا يقال على ما مات في الجوز والكل من واحد وان كان مركبا من الاساطيق
الاربعة والبسيطة بالمتى المتول على الاجرام السماوية لا يبعد ان توجد اجزاء مختلفة بالطبع كاللبن
والشمال فلكا والقطب والكواكب في كره واحد ان يكون لها قطب بمقدور كثره ودونه
تختلف كره كره وليس يلزم من كون الكره في كره واحد ان يكون له قطب بمقدور كثره ودونه
بسيطة من حيث انها غير مركبة من صور ومادة نهائية وغير متشابهة من جهة ان الجزء القابل
لوضع القطب في ليس هو اي جزء متفرق من الكثرة بل هو جزء محدود بالطبع في كره واحد ولولا ذلك لم
يكن لا كره ا كثره بالمتى غير متشابهة في هذه المعنى وليس يلزم من ان افعالها غير
متشابهة في هذا المعنى ان تكون مركبة من اجسام مركبة مختلفة الطعائم ولا ان يكون الفاعل مركبا
من قوى كثيرة لان كل كره فوهي واحدة ولا يصح القول عندهم ايضا بان كل نقطة من اي كره
انفقت عن ان تكون مركبا وانما يخصه الفاعل فان هذا انما يصح في الاكر الصناعات لا في
الاكر الطبيعية وليس يلزم من وضع هذه ان كل نقطة من الكره يعلم ان يكون مركبا وانما يخصه
هو الذي يخصها ان يكون فاعلا كثيرا لان وضعها ليس يلزم من الشاهد في واحد يصدر عن فاعل
واحد لان ساق الشاهد هو مركب من المقولات العشر فكان يلزم ان يكون كل واحد مما هنا يلزم
من عشرين ما بين هذا كله من افعال وهذا نات ادى اليه هذا النظر الذي هو شبه بافذه ان في العلم
الاهلي والمصنوع الواحد في افعالها فاصنعها صانع واحد وان كان يوجد في المقولات العشر في
اكتفاء هذه القضية ان الواحد لا يصنع الا الواحد ادى اليه من بين سينا وابن سينا و ابو حامد

ان النظم يرى في فوه ما يكون في المتقبل
فان النفس الانسانية من شأنها الاتصال بثلث المادى الا انها مشغولة بان تتفكر فيما تورد الحواس عليها فاذا وجدت فرصة
الفرار من ذلك اتصلت بها هاهنا المتقطع فيها من الصور الحاصلة هناك ما هو الذي يترك النفس من احوالها واحوال
ما يقرب منها من اهل والزلف والبلد ثم انما القوة القوية التي من طبعها انما كانت كى تلك الامور ما يمشى في تساهل في الجلبة

فيمضي المفعول الحقيقي من الحفظ فحتاج الى التعبير وهو ان يرسم من الصورة التي في الخيال الى المعنى الذي خوره المفعول بتلك الصورة وتوزع وان التي عليها السلام ايضا طالع على التيسير هذا الطريق الا ان نفوس الانبياء عليهم السلام لقوتهم او قوتهم بالجواريب المتعاقبة لا تستغرق الحواس الظاهرة ولا يكون اشتغالها بتدبير الدين ما نه من انصافها بتلك المبادئ فلا حرج في حروفها في نقطة ما رآه غيره في المنام ثم القوة المفعولة تقتل له ايضا ما روى عابدين التي بيته في ذكره ٦٥ وروى عابدين مثاله في فقه من قبل هذا الوجه الى التعبير ولولا ان جميع

في المشككاته هزل على مذهبهم في المبدأ الاول (قال ابو حامد) بان قيل لعل في المبدأ الى قوله لا يصدر منه كثير (قلت) هذا القول لو كانت به الفلاسفة لما زعم ان يعتقدون ان في المفعول الاول كثرة لانها لها وقد كان لزعمهم ضرورة ان يقال لهم من اين جاءت في المفعول الاول كثرة وكما يقولون ان الواحد لا يصدر عنه كثير كيف لزعمهم ان الكثير لا يصدر عن الفاعل فقولهم ان الفاعل لا يصدر عنه الواحد ينقض قولهم ان الذي يصدر عن الواحد الاول شيء فيه كثرة لانه يلزم ان يصدر عن الواحد واحد الان يقولون ان الكثير الذي في المفعول الاول كل واحد منها اول فيلزمهم ان تكون الاولات كثيرة والجواب كل الجواب كفى حتى هذا على ان يصدر ان سبيلنا ثم ما روى من ان قال هذه المخرجات فقلدها الناس ونسبوا هذا القول الى الفلاسفة لانهم قالوا ان الكثير الذي في المبدأ الثاني اعلمى بما عقل من ذاته وما فصل من غير لزعمهم ان تكون ذات طبعين اعني صورتين فليت شمري أي هي الصادرة عن المبدأ الاول وأي هي الغير الصادرة وكذا يلزمهم ان قالوا فانه يمكن من ذاته واجب من غير لان الطبيعة المعكنة يلزم ضرورة ان تكون غير الطبيعة الواحدة التي استفادها من واجب الوجود فان الطبيعة المعكنة ليس يمكن ان تكون واحدة الا لو امكن ان تتقلب طبيعة الممكن ضروري بهو ذلك ليس في الطابع الضروري ما يمكن اصلا كانت ضرورية بذاتها او غير بها وهذه كلها خرافات راقا بل اصح من افكار بل المتكلمين وهي كلها امور دخلت في الفلسفة ليست خارجة على اصولهم وكلها اقرب الى استنتاج مرتبة الاقتناع اعلمى فضلا عن المبدأ في ذلك بحق ما يقول ابو حامد في غير ما عزم من كتبه ان علومهم الاندلسية (قال ابو حامد) قلنا فاذا هو زعم في قوله بالمفعول الاول (قلت) هذا الزعم صحيح ونحوه ان صيروا الفعل الصادر عن المبدأ الاول هي الوحدة التي صارها المفعول الاول موجودا واحد مع الكثرة الموجودة فيه فانهم ان جوزوا كثرة في المفعول الاول غير محدودة لم يحل ان تكون أقل من عدد الموجودات أو كثرته او مساو به لانه كان أقل فغلبت لزعم ان يدخلوا ثانيا ويكون شيء بلاهة وان كانت مساوية أو أكثر لم يلزم ان يدخلوا مبدأ ثالثا ولكن تكون الكثرة الموجودة فضلا (قال ابو حامد) ثم يلزم عنه الاستغناء الى قوله بالاضافة (قلت) يقول انه اذا جاز ان يوجد كثرة في المفعول الاول عن غير له لان له الاول لا يلزم عنها كثرة جاز غير كثرة مع الملهة الاولى واستثنى عن وضعه ثانيا في مفعول اول وان كان مستحيلا جود شي مع الملهة الاولى بلاهة فهو مستحيل ايضا مع الملهة الثانية بل لا معنى لقوله لانه ثانيا في مفعول المعنى وليس يفرق أحدهما من الآخر بزمان ولا مكان فاذا جاز ان يوجد شي بلاهة لم يخصص احدي العلتين بعني الاولى والثانية بل يكفي في ذلك ان يوجد مع أحدهما يستثنى عن وضعه مع الملهة الثانية (قال ابو حامد) جميعا عن الفلاسفة فان قيل لقد كثرت في قوله وهذا ايضا طالع (قلت) والجواب ان سبيلنا في الفلاسفة ان المفعول الاول في كثرة تولدان كل كثرة فيما يكون منها واحد فوجدنا ان اقتضت ان ترجع الكثرة الى الواحد وان تلك الوحدة التي صارت بها ارضا هي معنى بسيط صدرت عن واحد مفرد بسيط لا سائر احدهم هذا القول الذي الزعمهم ان ابو حامد يخرجوا من هذه الشكليات ما هو حاد لم يظفر بها موضع فاسد منسوب الى الفلاسفة ولم يجد جميعا يجيبه بجواب صحيح من ذلك وكثرت المخرجات

(٩ - تهافت ابن رشد) الكلية قالوا نزل الارادة الكلية والجزيئة مثالا ليه مغرهم فانما كان الانسان عرض كل في ان يسمع لله تعالى مثله فتهمة الارادة الكلية لا يصدر منها الحركة لان الحركة تقع جزيئة في جهة مخصوصة بتقدير عرض بل لا زل بتجسد الانسان في وجهه الى ليست تصور بعد تصور لان الذي بخطاه والجهة التي سلكها وينبع كل تصور جزئ الارادة جزيئة للحركة من الجهل الموصول اليه بالحركة فهنا ما ارادوا بالارادة الجزئية التابعة لتصور الجزئ وهو في الجمع لان

الجهات متعددة في التوجه الى مكة والمسافة غير متساوية فبغير تعيين مكان من مكان وجهه عن جهة الى اربعة اخرى خربت او اما الحركة السماوية فلهجهة واحدة فان الكواكب اذا تحركت على نفسها وفي سائر اجزاء التنجيز والحرارة كثر ادق ليس ثم ادو جه واحد وجسم واحد وضرب واحد ففي كهي الحجرة الى اسفل فانه يطلب الارض في اقرب طريق واقرب الطريق الخط المستقيم الذي هو عدو على الارض فنعين الخط المستقيم ٦٦ فلهي فقرته الى تعدد سبب حادث سوى الطبيعة الكلية الطالبة للركيز ثم تعدد القرب

والبعد والوصول الى الحد الصدور عنه فكذلك يكفي في تلك الحركة الارادة الكلمة (الثالثة) انه اذا تصور الحركات الجزئية تصور اقربها واولواها وهذا ايضا غير مسلم وليس هذا الاقول ان القائل ان الانسان اذا تحرك وعرف حركته ينبغي ان يعرف ما يلزم من حركته من نسيته الى الاحكام التي فوقه ونحوه وحواليه وطلانه لا ينبغي على احد هذا ما ذكره (وهي تقول) لم نجد فيما وصل اليه انهم قد بدلا لمضاهي هذا المطلوب والذي يمكنهم ان يقال ان النفوس الفلكية عالمها البعد الاول جلت عظمة وعالمها البعد استلزم عالمها جميع المبادي كونها جميع الحوادث لانها ترقى اليه تعالى في سلسلة العلية ويحتمل ان يجعل على هذا الوجه قول الامام الغزالي رحمه الله تعالى في انشاء كلامه حيث قال ونفوس السموات معلقة عليها لاطلاعها على السبب الاول او وجوبها عن ان النفوس

والا لزمه فهم وكل ما جربا لا يسروا ولم انه لا ربه على الافلاحة لما خرج به واصل فساد هذا الوضع قولهم الواحد لا يصدر عنه الا واحد فيصنعوا في ذلك الواحد المصادرة فلهيهم ان تكون تلك الكثرة عن غير حلة فوضعت تلك الكثرة محدودة فحتاج الى ادخال مبدأ ثالث ورابع بوجودها وجودات شي وضي لا يطرأ الى برهان وبالجملة هذا الوضع غير وضع مبدأ أول وثان وذلك انه يقال لم تختص العلة الثانية ان يوجد لها كثر من دون العلة الاولى فهذا كله هذيان وخرافات واصل هذا انهم لم يضعوها كيف يكون الواحد حلة على هذه ارسطاطالس ومنهجه من تبعه من المشائين وقد عرج هو في آخر مقاله الا انهم هذا المعنى واخران كل من كان قبله من القدماء لم يدروا ان يقولوا في ذلك شياء على هذا الوجه الذي حكى عنه عنهم تكون القضية الثالثة ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد قضية صادقة وان الواحد يصدر عنه كثر قضية صادقة ايضا (قال ابو حامد) ثم نقول هذا باطل الى قوله ووقع الاستثناء (قلت) هذا الشك قد فرغ عنه وهو من معنى ما كثر به في هذا الباب واذ جوب الجواب الذي ذكرناه عنهم لم يلزم شي من هذه الحالات واما اذا فهم من القول ان الواحد بالعدد البسيط لا يصدر عنه الا واحد بسيط بالعدد الواحد بالعدد من جهة وكثر من جهة وان الواحد بانه معنى على وجود الكثرة فلن يتخلل من هذه الشكوك امدوا ايضا فان الاشياء افاضت كثر عند الافلاحة بالهول الجوهري بؤاما اختلاف الاشياء من قبل امرضاها فليس بوجوب عندهم اختلاف في الجوهرية كانت اوكيفية او غير ذلك من انواع القولات والاحكام السماوية كالقائل بليس تركب من هيولى ومصورة ولا هي مختلفة بالانواع ان ليس مشتركة عندهم في جنس واحد لانها لا اشتركت في جنس لكانت مركبة ولم تكن بسيطة وقد تقدم القول في هذه الاشياء فلا معنى لتكثير القول فيه (قال ابو حامد) الاعتراض الخامس هو اناته ان اول من سأل في قوله في المعقولات (قلت) اما هذه الاقوال كلها التي هي اقوال ابن سينا ومن قال بعقل قوة فهي اقوال غير صحيحة ليست جارية على اصول الافلاحة ولكن ليست تلحق من عدم الاقتناع بالمبلغ الذي ذكره هذا الرجل ولا الصورة التي فيها صورة حقيقة وذلك ان الانسان الذي فرضه يمكن الوجود من ذاته واجسام من غير فاعلان نفسه ولها علة اذا بصع عليه بالهالة الثانية اذ اوضح هذا الانسان علة الوجودات من جهة ذاته ومن جهة علة كما يصح المبدأ الثاني من قال بقوله ابن سينا وكان من شأن الكل ان يصنعوا المبدأ الاول سبحانه فلهذا اوضح هكذا انهم ان يصدر عن هذا الانسان شيان اثبات احدهما من حيث يعلم ذاته والاخر من حيث يعلم صانعه لانه افترضه فالامن حيث العلم ولا بد ايضا ان يفرضه فالامن حيث ذاته ان يقول ان الذي يلزم عنه من حيث هو يمكن الوجود غير الذي يلزم عنه من حيث هو واجب الوجود اذا كان هذان الوضعان موجودين فانه فان ليس هذا القول من الشناعة في الصورة التي اراد ان يصورها هذا الرجل حتى تنفرد تلك النفوس عن اقوال الافلاحة وتضمهم في اعيان النظار ولا فرق بين هذا وبين من يقولوا اوضح عنهم موجودا بجهة اخرى بل امدادها عالما يعلم سمعا بصيرا متكلما سمع وبصر وكلام يلزم عنه جميع العالم لزم ان يكون الانسان الى العالم السميع البصير لان كل يلزم عنه جميع العالم لانه ان كانت هذه الصفات هي التي تقتضي وجود العالم فيجب ان يكون لا فرق فيما يوجب في كل موجود بوصفها فان كان الرجل قصي القوت الحق في هذه الاشياء فليقل

الفلكية عالمها البعد الاول بحقيقة فان النفس الانسانية لا تعلم بحقيقة فلم لا يجوز ان تكون النفوس فهو الفلكية ايضا كذلك ومنع ان العالم بالمبدأ استلزم العلم بالله المبدأ وقسني بحقيقة القول فيه (لا قال) عدم ادراك النفس الانسانية له تعالى بحقيقة اغما هو لا شغلها عما عنهم من الاتصال بالمبادئ العالمية والانتاش بما فيها من الصور المعقولة ولا ما تعني في النفوس الفلكية من ذلك (لا نقول) لا نسلم انه لا ما تعني في النفوس الفلكية من ذلك وعدم اشتغالها بما يشيع المخرج من الشهوة

والغيب والحرى والمقدور المحذور والجوهر والآخر غير ذلك هل يتصور ثلها لوجوب اشتغالها بالمتاع الا اذا ثبت الغيب والآخر في ذلك
فان لم يثبت ذلك هذا اذا قيل ان الافلاك تنبأ بغير حدة (واما على رأى المشائين) فبالظاهر ان الافلاك ليس لها نفوس مجردة
عندهم وانفس المنطبعة في المادة لا يتصور ادراكها تعالى لان الجسماني لا يدرك الجهر (واما ما ذكره الامام الفارسي رحمه الله تعالى)
فانهم من مدركه هو ان النفوس الفلكية عالمه غير ثبات الحركات الصادرة ٦٧ عنها الصور وما هي بالارادة (وجميع

الحوادث الجزئية الارضية
والسموية لازمة لها)
فيلزم من العلم بها العلم
بنك الحوادث وهو
لا يتناسب مع الفلاسفة
ولا يصح نسبه اليهم لان
الحركات الفلكية وما
يستند اليها من الاوضاع
انست فلا تامة بالحوادث
ولا فلا قاطعة لها بل هي
معدلات للواد بمصروف
الحوادث فيها وانما مبدأ
وجدودها هي المبادئ
المفارقة للعلم بمعدلات
الاشياء لا يستلزم العلم بها
عندهم أصلاً بل انما
يدعون ان العلم بالصفة
الاشياء يستلزم العلم بالحوادث
ببل الواقع في كلامهم هو
الاستدلال بكون حركات
الافلاك ارادة على ان لها
قوة وسائطها بما تقطعها
لا متاع ارادة التي بدون
الشعوبه (واما الاستدلال
بكون حركتها ارادة فعلى
صكونها عالمه بجميع
الحوادث فكذلك وما ذكره
آخراً من ان نفوس
السموات مطلقة عليها
لاطلاعها على السبب
الاول ولوازمها ولوازم
لوازمها الى آخر المسئلة

فهو معذور وان كان علم التوبة فيه انقصه فان لم يكن هناك ضرر وادعية فهو غير معذور وان كان
انقصه بهذا الصنف ليس عندنا بقول برهانى بعد عليه في هذه المسئلة اعني المسئلة التي هي من ان
جاءت الكثرة كما يظهر بعد من قوله فهو صادق في ذلك اذ لم يبلغ الى اجل المرتبة من العلم المحبط بهذه
المسئلة وهذا هو الظاهر من حاله فيما بعد وبذلك انه لم ينظر الى اجل الا في كتاب ابن سينا فلهذا
القصو رقى الحكمة من هذه الجهة (قال ابو حامد) فان قيل فاذا ابطمت الى قوله ولا تفكر وافى ذات الله
تعالى (قلت) قوله ان كل ما تصرف عن ادراكه العقول الانسانية فواجب ترجيح فيه الى الشرع حق
وذلك ان العلم المتلقى من قبل الوحي اغناها عن العلوم العقل اعني كل ما تجر عن العقل انما هو الله تعالى
الانسان من قبل الوحي والهنر المبداء في الضرورى علمها في سائر الانسان ووجوده منها ما هو غير
باطلاق أى ليس في طبيعة العقل ان يدرك ما هو عقل ومنها ما هو غير محسب طبيعة صنف من الناس
وهذا الهنر اما ان يكون في أصل الفطرة واما ان يكون لامر عارض من خارج من عدم فلم يعلم الوحي
رحمة لجميع هذه الاصناف واما قوله وانما غرضنا ان نشوش دعاوىهم وقد فاته ان لا يليق هذا الغرض
بهو هو مفقود من صفات العالم فان العالم بما هو عالم انما قصده طلب الحق لا انقاع الشكوك وقهر
العقول وقوله فانه ليس يعرف استعماله راتبين من واحد كما يعرف استعماله كون الشخص الواحد
في مكانين فانه وان لم يكن هاتان المقدمتان في مرتبة واحدة من التصديق ليس يخرج كون المقدمة
القائلة ان الواحد البسيط لا يصدر عنه الا واحد بسيط من ان تكون يقينية في الشاهد والمقدمتان
المقينية تنفع ضل على ما تبين في كتاب البرهان والسبب في ذلك ان المقدمات يقينية اذا صاغها
انما هي قوى التصديق فيها واذ لم يساعد على الخلف والخيال غير متغير الا عند الجهل وروى ذلك
من اراض بالمعقولات واطرح الضميمة فاقدمتان في مرتبة واحدة عند من التصديق واكثر
ما يقع اليقين على هذه المقدمات فان تضعف الانسان الموجودات الكائنة الفاسدة فرأى انها لا تختلف
لربها وواحد ودوامها من قبل افعالها وانما هو وجودها تنق عن أى فعل ان تنق عن أى فاعل
ان تنق لا تلطف الذوات والمحدودات المطلقات فالتنفس مثلاً لا تنفخ من الجادات بما فعلها
الخاصة الصادرة عنها والجدات انما تنفخ بعضها عن بعض بافعال تنفسها وكذلك النفوس ولو كان يصدر
عن قوة واحدة افعال كثيرة كما يصدر عن القوى المركبة افعال كثيرة لم يكن فرق بين الذات البسيطة
والمركبة ولا تميزت لتاواضها ان يمكن ان يصدر من ذات واحدة افعال كثيرة فتدرك ان الذات البسيطة
ما علم وذلك ان المركبة لا يوجد بدون وجودها لا من معدوم وكذلك ليس يمكن ان يوجد المعدوم من
ذاته فاذا كان المحرك المعدوم واخرج له من القوى افعال غير محسوبة من جهة ما هو بالفعل فواجب
ان يكون صفات المحرك غير انما هو المعدوم الى الوجود وان خرج أى صفات تنق عن أى فاعل ان تنق
لم يتنجح ان يخرج المفعولات الى الفعل من فاعلها من قبل فاعل يفعلها بان يخرج انحاء كثيرة من
القوى الى الفعل عن فاعل واحد فواجب ان يكون فيه أى تلك الانحاء ما يتناسب لانها ان لم يكن فيه
الانحاء واحد منها فخرج من سائر الانحاء انما خرج من نفسه من غير مخرج فهو ليس لفاعل ان
يقول ان شرط الفاعل انما هو ان يوجد فاعلاً لا فاعلاً بل هو من الفعل مخصوص فانه لو كان ذلك كذلك

ان ارادته الاطلاع على الحركات الفلكية التي هي السبب الاول بانفسها الى الحوادث فهو اعادة لكلامه الاول وتكراره من غير زيادة
قائمة وقصرت ما فيه وان ارادته الاطلاع على المبدأ الاول على الاطلاق اعني الواجب تعالى فيه جميع حركاته الى ما ذكرناه من
الاستدلال وتكون المقدمات المذكورة في صدر كلامه من كون حركاته بالارادة بقدر كفاية الارادة الفلكية والتصور والكل وغير
ذلك يستدرك على الجليل وان يلزم الاستدلال فلا وجه لجهلنا عن الدليل يمنع المقدمات المذكورة التي لا يدخل خلاف المقصود.

أصلا وقد أجاب أولاً عن كون الحركة ارادية وثانياً عن الاحتياج في الحركة الارادية قال نصو راتصريحاً بقوله لا حاشية في نظر العقل
على الوجه الثاني الى اني من نيتك المقدسة أصلاً ان ما ذكره الله يدل على ان قصداً لحي والى وادليل آخر حيث قال اولاً
ان جميع الكائنات ثابتة في الوجود المحفوظ لمها في الوجود القريب وأجابه بما يجوز ان يكون يعرف الله تعالى ابتداءً وبواسطة
ملك من الملائكة ويمكن توجيه جوابه ٦٨ الأخير بوجهين (أحدهما) وهو الموافقة لأصول الاسلام وهو انه يجب ان يكون

الاطلاع الذي عليه الصلاة
والسلام على النبي بان
يعرف الله ملكاً من
الملائكة ما يريد اعلامه
لنبي من النبي وما
بان باقي الى النبي عليه
الصلاة والسلام من غير
ان يكون له اطلاع على
جميع الحوادث وكذا
الحال في التام (وثانيهما)
وهو الموافقة لأصول
الفلاسفة هو ان ما ذكر
لا يدل على كون النفوس
الفلكية عالمها بل يكفي
في ذلك ان يكون مجرد من
الحوادث فالمايو متصل
بالنفس به عند تفصلها
من علاني البدن وشواغل
سواه كان ذلك مجرداً
قلبياً أو عقلاً من القول
لكن لا يخفى على من
مارس كتبهم وتبع كتابهم
انهم يجعلون قصة الرؤيا
والوحي من مروج كون
المجردات عامة بجميع
الاشياء لانهم يستدلون
بقصة الرؤيا والوحي على
كون النفوس الفلكية
عالمه بجميع الحوادث وفرقة
بين الحركة المستندة
والمستقيمة بأنه لا بد في
الحركة المستقيمة من تحريك

لنفس أي موجودات في أي فعل اتفق واختلطت الموجودات وأيضاً ان الموجودات لم تاتي
الكل أقرب الى عدم من الموجود الحقيقي ولذلك في القول بوجوده طلقاً وكونه مطلقاً القائلون
بني الاحوال وقال القائلون بانها لا موجودات ولا معدومة لم يوضح هذا الصبح ان تكون الاحوال
على وجودات وكون الفعل الواحد مصدر من واحد هو في العالم الذي في الشاهد بينه في غير ذلك
العالم بان العلم يشترك بشكراً العقول في العالم لانه انما يعقل على النحو الذي هي عليه موجود وهي
عقله علم وليس يمكن ان تكون المعلولات الكثيرة تعلم بطريق واحد ولا يكون العلم الواحد له صدور
معلولات كثيرة عنه في الشاهد مثال ذلك ان علم الصانع الصادر عنه مثلاً انظر انما غير العلم الصادر عنه
السكري لكن العلم اقدم مخالفاً في هذا العلم الحديث والفعل القديم للفعل الحديث فان قيل
تولد انت في هذه السلسلة وقد اطلعت مذهب ابن سينا في علمه الكثير فيقول انت في ذلك علمه قد قيل
ان عرف الفلاسفة كانوا يجهلون في ذلك واحضرن ثلاثة اجوبة (أحدها) يقول من قال اننا لكثرة انما
جاءت من قبل المبرور (والثاني) قول من قال انما جاءت من قبل الآلات (والثالث) قول من قال ان
قبل الوسائط وحكي من آل ارسطو انهم سمعوا القول الذي يجعل السبب في ذلك التوسط (قلت) ان
هذا لا يمكن الجواب فيه في هذا الكتاب بجواب برهاني لكن استأخذنا بطول من شهر من قدام
لمشائين هذا القول الذي نسب اليهم الا فرور روس الصوري صاحب مدخل علم المنطق والرجل لم
يكن من هذا قوم والذي يجري عندي في اصولهم ان سبب الكثرة هي مجموع الثلاثة الاسباب هي
المتوسطات والاستعدادات والآلات وهذه كلها قد كانت في مستند الى الواحد وتوجه الى اذا كان
وجود كل واحد منها بوحدة محض في سبب الكثرة وذلك انه يشبه ان يكون السبب في كثرة العقول
المخاطبة اختلاف طائفتها الفاعلة فما عقل من المبدأ الاول وما تستفيض من الوحدة التي هي فعل
واحد في نفسه كثيرة كثيرة القوايل في كمالها في الرئيس الذي تحت يد ثلاث كثره والاصناف التي
تحتها صنائع كثيرة وهذا نقص عنه في غير هذا الموضوع ان تبين شي منه والار جرح الى الوحي وامان
الاختلاف يقع من قبل الاسباب الاربعه فبين وذلك ان اختلاف الافلاك يكون من قبل اختلاف
تحركاتها واختلاف صورها وموادها ان كان لها مواد فاعمالها المنصوصة في العالم وان كانت ليست من اجل
هذه الاسباب عندهم واما الاختلاف الذي يمرض الى ما دون ذلك انتم من الاجسام البسيطة فهو
اختلاف المادة مع اختلافها في القرب والبعد عن المراكز لها في الاجرام السماوية فبعض اختلاف
النار والارض والماء في المتضادات واما السبب في اختلاف الحركات في المذنبين القتب احداً ما هالة
فيكون والثانية فيفسد باختلاف الاجرام السماوية واختلاف مواضعها في ما تبين في كتاب الكون
والفساد بسبب الاختلاف الذي يكون من قبل الاجرام السماوية هو شبهة باختلاف الذي يكون من
قبل اختلاف الآلات وان كان ذلك كذلك سبب الكثرة عند بطليموس من الفاعل الواحد هي الثلاثة
اسباب ووجه الى الواحد هو بالشيء المتقدم وهو كون الواجب سبب الكثرة واما ما دون ذلك القصر فانه
يوجد الاختلاف فيسه من قبل الاسباب الاربعه اعني اختلاف الفاعل واختلاف طوائف المواد واختلاف
الآلات وكون الاعمال تقع من الفاعل الاول بواسطة غيره وهذا قريب من الآلات ومثال الاختلاف
الذي يكون من قبل اختلاف القوايل وكون التفاضلات بعضها اسباباً لبعض كالقون فان القون

الاجزائي في المسافة شيئاً بحد من ارادة الحركة في كل منها بخلاف المستدبره بكن فيها
تحريك واحد وارادة واحدة شاء على ان الحركة المستقيمة من مدامين الى منتهى معين يمكن على طرق متعددة غير محصورة في
تحريك على الخط المستقيم الاصل بينهما وان تحرك على خطوط انحرافاته عن الاستقامة الى البين والاشكال وكذا الحركة من كل
حيث الاخر من الجسد والواقعة بين ذلك المبدأ والمنتهى فلا بد من تحريك الاجزاء التي تقع الحركة عليها بحد من ارادة

الذي

الحركة فبقا من حلال آخر على وجه مخصوص ثلاثا بل ازلهن بل اخرج (وأما الحركة المستديرة) فانه امدت من القطبين والجملة لا تصور وفيها غير وجه واحد فلا يحتاج الى تحيل للاجزاء والارادات وبعدها ان ماتت وقف عليه الحركة ان كان يكون تحيل كل واحد من المفرد والجزاء على غير فرضه فاف المسألة ان تحيل بعضها دون بعض والاول يستلزم ان يكون التحريك تحيلات وارادات غرض متناهية لان المسألة كالمسألة الثانية في غير الناحية لكن كل عاقل يحد من نفسه الامر بخلافه عند مكنه ٦٩

الذي يحدث في المواقف الذي يحدث في الجسم والذي يحدث في الجسم غير الذي يحدث في الصبر والذي يحدث في الصبر غير الذي يحدث في الخيال والذي يحدث في الخيال غير الذي يحدث في الخس المشترك والذي يحدث في الخس المشترك غير الذي يحدث في القوة الحافظة وهذا كله مما تبين في كتاب النفس (المشكلة الرابعة) في تعبيرهم عن إثبات الصانع تعالى (قال أبو حامد) الذين فرقنا جميعا وذلك أن الفاعل (أي صانع) صنف بعد رتبته معقول يتلقى به فعله في حال كونه وهذا أتم كونه استقنى من الفاعل كوجود البتة من البناء والصف الثاني أن يصدر عنه فعل فقط يتعلق بمفعول لا وجود لذلك المفعول إلا بتعلق الفعل به وهذا الفاعل يخصه أن فعله مساوٍ لوجود ذلك المفعول أي أنه إذا عدم ذلك الفعل عدم المفعول وإذا وجد ذلك الفعل وجد المفعول أي هما هذا الفاعل أشرف وأدنى في باب الفاعلة من الأول لأنه يوجد مفعوله بمقتضى الفاعل الآخر يوجد مفعوله ويحتاج إلى فاعل آخر يحفظه بعد الاتحاد وهذا حال المحرك مع الحركة والأشياء التي وجودها أمثاله في الحركة فالفاعل هنا هو الحركة فعل الفاعل وإن العالم لا يشترط وجوده بالحرارة كالوإن الفاعل للحركة والفاعل للعالم وإنه لو كف فعله لطفقه عن الضرر بل لا يطل العالم فلو قاسمهم هكذا أنه لم يعمل أو نفي وجوده تابع لفعل وكل فعل لا بد له من فاعل موجود بوجوده فأنعموا ذلك العالم فاعل موجود موجود في زمنه أنه يكون الفعل الصادر من فاعل العالم حادثا قال العالم حادث من فاعل قديم ومن كان فعل القديم عنده فاعل قال العالم حادث من فاعل لم يزل فاعله قديم أي لا يزال ولا آخر لأنه موجود قديم بذاته لا يتغير لمن يصعب المبدء (قال) رحمه الله تعالى في قوله تعالى في المبدء الأولى (قلت) هذا الكلام مقنع فربما سمعنا اسم الفاعلة يقال بغير ذلك الاسم على الملأ الأربعة أي الفاعل والصورة والمحل والمكانة ولذلك كان هذا جواب الفاعلة لكان جوابا مختلا فاعل كذا فاعلون عن أي فعله أرادوا يقولون أن العالم فعله (ولذلك قالوا أرادنا بذلك) لشيء فعل الذي فعله لم يزل ولا زال ومفعوله هو فعله لكان هذا جوابا صحيحا على مذهبهم على ما قلناه وغير معتبر عليه ولو لم أرادنا به السبب الصوري لكان معتبرا في فرضنا صورة العالم الفاعلة به وإن قالوا أرادنا صورة مفارقة لما جرى فوقعهم على مذهبهم وأن قالوا صورة مولا فيمكن المبدء عندهم شيئا غير جسم من الأقسام وهذا لا يقولون به وكذلك قالوا فربما سمعنا على طريق الفاعلة كان جارا بالفاعل أو مفعول وإذا كان هذا الكلام فمعنى الاحتمال المأثر في ذلك فربما سمعنا جوابا بالفاعل قوله وتسمية المبدء الأولى على معنى أنه لا فعل له وجود مفعوله لا وجوده كلام أيضا محتمل فإن هذه التسمية تصدق على الفاعل الأول أو على السماء بأمرها وبالجملة على أي نوع كان من الموجودات إذ فرض لاعتلة له ولأفرق بين هذا الاعتقاد واعتقاد الدهر به وقوله عنهم أن صورته وجود لا فعل له وجوده وقوله البرهان القطع عن قرب كلام محتمل أيضا فإنه يحتاج أن يفصل العمل الأربعين عن أن في كل واحدة منها أول لا فعل له أي أن العمل الفاعلية يرتقي إلى فاعل أول والصورة إلى الصورة الأولى والمادية

الذي يحدث في الهواء غير الذي يحدث في الجسم والذي يحدث في الجسم غير الذي يحدث في الصخر والذي يحدث في الصخر غير الذي يحدث في النمل والذي يحدث في النمل غير الذي يحدث في الخس المشترك والذي يحدث في الخس المشترك غير الذي يحدث في القودا الحافظة وهذا كله على ما تبين في كتاب النفس (المثله اربعة) في تعميمه عن اثبات الصانع تعالى (قال ابو حامد) ان من فرقان القول بهما انجانيه التي برهان (قلت) بل من ذهب القلاصه فهو من الشاهد بقرن المذهبين جميعا وذلك ان الفاعل باقي متعين يصدر عنه فعل متعلق به فعله في حال كونه وهذا اذا لم يكن متعلقا من الفاعل كوجود البيت من البناء المتعلق الثاني ان يصدر عنه فعل فقط يتعلق بفعل لا وجود ذلك المفعول الا بخلق الفعل بهذا الفاعل يخصه ان فعله ما قبل وجود ذلك المفعول امي انه اذا لم يكن ذلك الفعل بل عدم المفعول واذا وجد ذلك الفعل وجد المفعول اي هاهنا وهذا الفاعل اشرف واكمل في باب العلمين من الاول لانه يوجد مفعوله ويحفظه والفاعل الآخر يوجد مفعوله ويحتاج الى فاعل آخر يحفظه بعد الانحلال وهذا حال المتحرك مع الحركة والاشياء الثابت وجودها انما هو في الحركة فلا فلا حفظا كما هو استقراء ان الحركة فعل الفاعل وان العالم لا يتبع وجوده بالاعلمة قالوا ان الفاعل للحركة والفاعل للام والانه لو كف فعله لم يتركه من الصخر بل لبطل العالم فاعلموا قاسمهم هكذا انه لم يعمل او ثبت وجوده تابع لفعل وكل فعل لا بد له من فاعل موجود يوجد وهذا تصور من ذلك ان العالم فاعل موجود يوجد فزمنه بعد ان يكون الفعل الصادر من فاعل العالم حادث في العالم حادث من فاعل قديم ومن كان فعل القديم عنده قديما قال العالم حادث عن فاعل من زل قديما وانه قديم اي لا زل ولا آخر لانه موجود قديم بذاته كما يغفل لمن يصعب عليه عدم (قال) عجيبا من الغلاصه فان قل نحن الى قوله فنعينه بالبدء الاول (قلت) هذا كلام متعجب فيه جميعا فان اسم الفاعل يقال باشتراك الاسم على الملل الاربعه اعني الفاعل والصورة والهوئي والغايه والذات لو كان هذا جواب الغلاصه لكان جوابا مختلفا عنهم كانوا يثبون عن اى فعله ارادوا بقوله من العالم فاعله ولادونوا ارادوا بذلك لاسباب فعل الذي فعله لم يزل ولا زال ومفعوله هو فاعله امكن هذا جوابا يجهل على مذهبه على ما قلته في غير موضع عليه ولو قلوا ارادناه السبب الصوري لكان معترضا لن فرضا صورة العالم فاعله وبه وان قالوا ارادنا صورة مفارقة لما ذكرى فوجههم على منهم وان قالوا صورة فاعله لا يتقدم يمكن المبدأ عندهم شيئا غير جسم من الاحكام وهذا لا يقولون به وكذلك ان قالوا هو سبب في طريق القايه كان جارا بالاضاعى اقولهم واذا كان هذا الكلام في معنى الاحتمال الماترى فكيف يصح ان يجعل جوابا للغلاصه قوله ونسبه المبدأ الاول على معنى انما فعله وجوده ومفعوله وجوده كلام ايضا سخيف فان هذه التسمية تصدق على الفاعل الاول وعلى السماء باسرها وبالجملة على اى نوع كان من الموجودات ان فرض لاعلمة ولا فرق بين هذا الاعتقاد واعتقاد الدهر به وقوله عنهم ايضا لو ثبت موت جود لاعلمة وجوده وقوم عليه البرهان القاطع على قرب كلامهم فمحمتم ايضا فانه يحتاج ان يفصل الملل الاربعه بين ان في كل واحدة منها ولا لاعلمة اعني ان اعمال الفاعليه ترتق الى فاعل اول والصورة الى الصورة الاولى والمادية

كانت تقطع حركة المفاصل في كل مرحلة فلابد للحركة من ذلك لتحسن تصور آخر وأخرى، ثم حركة أخرى مفارقة في الوجود لما قطع قبلها (وأمانته المقدمة القائل بأنه إذا تصور الحركات تصور قواها ولو زعمها) فإن أراد به أن مجرد تصور الحركات لا يستلزم تصور لوازمها ذلك في لاشية فيه لكنه قدح فيما ذكره من الدليل لا فيما قصده الحكيم لأنهم لا يدعون ذلك بل يثبتونه أن تصور الحركات يوجب تصور تلك اللوازم بوجوب تصور رعاها وأن تصور الحركات يوجب

ماله متخيل في وجود تلك الاوزام لا يوجب تصور هاتقوله وليس هذا الاكقول القائل ان الانسان اذا تحرك وعرف حركته ينشئ
 ان يعرف ما يلزم من حركته في غاية السقوط ثم ان استبعد كون النفس الفلكية عالة بالجزئيات الحادثة الغير المتناهية حيث قال
 وكيف يجمع في نفس مخلوق في حالة واحدة من غير تعاقب علوم جزئية متصلة لانها لا لاهداهو لا غاية لا ذاتها ثم ترقى من الاستعداد
 الى ادعاء الضرر وحق استحالته ٧٠ بقوله ومن لا يشهد له عقله باستحالة ذلك فليأس من عقله وانت تعلم ان الاستعداد

لا يفي في مثل هذا المقام
 ودعوى الضرورة لا تنفع
 في عمل النزاع ثم ادعى ان
 النفس على الظن ان
 النفس الفلكية من
 نوع النفوس الانسانية
 وان لم يكن غالباً على الظن
 فلا أقل من انه يمتثل عند
 العقل والسير في نفس
 الانسانية ان تدرك امورا
 غير متناهية في سبيل
 التفصيل دعه احمل عند
 العقل ان لا تكون النفس
 الفلكية امنا عالميتها
 وهذا يطل دعوهم
 القاطع بما علموا به وان
 زعموا ان النفس الانسانية
 من شأنها ايضا ان تدرك
 جميع الاشياء الان
 اشتغالها بامراض البدن
 متعها عن ذلك ولا مانع
 في النفوس الفلكية متعها
 عديم المانع في النفوس
 الفلكية ولم لا يجوز ان
 يكون لها مانع كما شغلها
 بعد اقرب العالمين وغير
 ذلك مما هو أحوط وأعلى
 من عوائقنا وانتفاء
 الموانع التي فيها لادل
 هي انتفاء الموانع كلها فلم
 يثبت انحصار المانع فيما
 عضاوا لهل هناك مانعا

الى مادة أولى والثالثة الغاية أولى ويبقى بعد هذا بان هذه العقل الاربع الاخرى ترقى الى هذه
 أولى وهذا كله غير متناهي من هذا القول الذي حكمه عنهم وكذلك القول الذي أتى به في بيان ان هذه ماعلة
 أولى كلام مختل وذلك ان قوله فاننا نقول العالم موجود وكل موجود ما ان يكون له عقله ولا عقله الى
 آخر قوله وذلك ان اسم الله يقال باشتراك الاسم وكذلك في الاسباب التي غير ناهية فهو من جهة
 ما عندهم يمنع من جهة ما يجب عند الفلاسفة وذلك انه مجتمع عندهم اذا كانت بالذات وعلى استقامة
 ان كان المتقدم منها شرطاً في وجود المتأخر وغير متع عندهم اذا كانت بالعرض ودوراً ما لم يكن
 فساد المتقدم شرطاً في وجود المتأخر وكان هناك فاعل أول متحمل وجود المطر من الغيم والقيم عن
 الضار والطار من الهواء غير متع عندهم في غير ناهية لكن ذلك ضروري سبب أول وكذلك وجود
 انسان عن انسان في غير ناهية لأن وجود المتدمات عندهم في أمثال هذه ليس هو شرطاً في وجود
 المتأخرات بل ربما كان الشرط فساد بعضها أو أمثال هذه العقل هي عندهم مرتبة له أولى أولية تنتهي
 الحركة كما في هذه العقل من هذه العقل في وقت حدوث المعلول الا غير من ذلك ان شرطاً اذا ولد
 أفلاطون وان الحركة الاقصى التحريك عندهم في حين تولده اياه هو العقل والنفس أو العقل أوجبهما
 أو الباري سبحانه وذلك يقول ارسطوان الانسان يولد انسان وكذلك الافلاك بعضها عن بعض الى ان
 ترقى الى محرك كما يحركها المبدأ الأول فإذا ليس الانسان الماضي شرطاً في وجود الانسان الآتي كما
 ان لصانع اذ صنع مصنوعات متناهية في أوقات متتابعة بالآلات مختلفة فموضوع تلك الآلات
 تلك بالآلات آخر ما كان هذه الآلات بعضها عن بعض هو بالعرض وليس منها واحدة شرطاً في
 وجود المصنوع والآلات الأولى هي المباشرة فالأبشرو يرى في كون الان كان الآلة التي يمشي
 بها المصنوع ضرورية في كونه المصنوع وأما الآلة التي صنع بها تلك الآلة فهي ضرورية في
 كون الآلات المباشرة وليست ضرورية في كون المصنوع الذي صنع الآلة بالعرض ولذلك كما كان
 فساد الآلة المتقدمة شرطاً في وجود المتأخره اذا فسد المتأخره من مادة الممتدة فممثل أن يكون
 انسان من انسان قد متوسط كونه ما تاولا النساء منها اودم طمحت وقد تقدم القول في هذا أو ما اتى
 نحو زوروا العقل الى غير ناهية بالذات فهي الدهر ومن سطر هذا يلزمه ان لا يعرف عقله ماعلة ولا
 خلاف عند الفلاسفة في وجود عقله ماعلة وقوله وان كان العالم موجوداً بنفسه لاعلة له فقد ظهر
 المبدأ الأول برهان الدهر يزعمهم معترفون بمبدأ قول لعله وانما اختلافتهم في هذا المبدأ
 فالدهريون يقولون انه العقل الكلي وغير الدهريين يقولون انه شئ خارج عن الفلك وان الفلك معلول
 وهو لا يفرق ان فرقة زعم ان العقل كمثل محدث وفرقة زعم انه فعل قديم ولما كان هذا البيان مشتركاً
 للدهريين وغيرهم كما قلنا لا يجوز ان يكون المبدأ الأول هي السموات لانها عدد ودليل التوحيد عندهم
 ان النظام الذي في العالم يظهر منه ان المدبرة واحدة كان النظام الذي في الجيش يظهر منه ان المدبرة
 واحدة وكذا الجيش وهذا ككلام صحيح وقوله ولا يجوز ان يقال له سماء واحدة أو جسم واحد أو
 نفس واحدة أو قبة له جسم والجسم مركب من هيولى وصورة والمبدأ الأول لا يجوز ان يكون مركباً
 (قلت) اما قوله ان كل جسم مركب من هيولى وصورة ليس هو مذنب الفلاسفة في الجرم السماوي

آخر عنهما هذا كلامه لا يتس على ذي سبكان هذا الكلام لا يقدح في شئ من مقدمات الدليل ولا
 يصلح معارضا للدليل أيضاً وليس معنى الاحتال هنا الا ان العقل لا يحكم الاختلاف في الحقيقة بل يحكم الاختلاف وعدمه
 هي السواو بهذا القول لا يثبت خلاف مطلوبهم اعني كون النفس الفلكية صغيرة عالميتها في جميع الحوادث الجزئية فاختلاف
 النفوس الفلكية والانسانية ليس من مقدمات دليلهم حتى يلزم من عدم القاطع عدم القاطع المطلوب بان ثبوت دليلهم يثبت مطلوبهم

ولا يقدم في ذلك إلا حسنة لو أن الإنسان لم يعترضه من هذه التقدمة التي يتطرق إليها الشك أو التفتيش أو الممازجة وليس ماذكر شيئا
مما هو أن جعل ابتداء دليل على أن القول بأن النفس النكية عامة لجميع الحوادث الحسية التي لا تتأخر إلا بقطع به بأن القطع به
مبنى على القطع في مقدمته فلا نعلم العقل جازيل. ظن أن الأرض خلقتها أو أنه رديتها هو أن النفس أعي النكية
والإنسانية متماثلتان في الحقيقة وأما قبله فمبنى عليه لأن النفس الإنسانية ٧١ لا يمكن لها أن تترك أمورا غير

مناهضة على دليل
التفصيل دقة قولهم قطع
بها لهما في الحقيقة بل
جاز عند العقل اشتراكهما
في الحقيقة في قطع بكون
النفس الملكية عامة بها
لاشتراك افراد الطبيعة
الواحدة فيما يخص ويمكن
ومعنى مع أن الحكماء
ادعوا القطع في أن النفس
الفلكية عامة لجميع
المسافات الخرفية التي
لا تنتهي بعد المنع عليه
بالانسان أن القطع بأن
النفس الفلكية عامة
بها منى على القطع بخلاف
النفسين (قوله) ادل النفس
الانسانية لا يمكن لها أن
تدرك أمورا غير متناهية
على دليل التفصيل دقة
مجموع الأدلة من دليل
وعدم اطلاع على الوقوع
لاستيفي الامكان فيكون
ما ذكره آخرهم أنه يجوز
أن يكون للنفس
ما يتوهم أن اطلاع على
جميع المسوآت خارجا
عن قانون المناظرة هذا
آخر الكلام في هذه الرسالة
في الالتفات بتلوه القسم
لثاني وهـ ومباحث
الطبعات

الفصل الثامن عشر في إبطال قولهم بوجوب القتران وامتناع انفكاك بين الأسباب المعادية والمصابت **ذهب** الفلاسفة إلى أن لطبائع الأجسام أن تارو أو تقابل في موادها كالحرارة الحاصلة في مادة النار بسبب صورها النوعية وفي مواد غيرها أيضا كالاستراق الحاصل في القطن من النار وأعدادا غيرها بواسطة الكيفيات الحاصلة تنافي موادها كأحد أصول النار المادة الباردة بواسطة كيفية الحرارة في تلك الطبائع فتشترك هذه تامة في نفرادها أو تارو أو تقابل تكون هذه تامة فيحتاج

تلك الآثار في حصولها عن تلك الطائعات الى امور اخرتهم اليها من الشرائط وارتفاع الموانع فاذا حصلت تتم العلة ويحصل الآخر من غير تخلف واذا تم استمداد المادة تقول صورة او عرض بواسطة الامور المدة حصل فيها ما يستعدت هي له من صورة او عرض اقل المذايا ثم قا عليه لا يخل هناك ولا قصور فيه ولا تفاوت الا من جهة القابل فلا تصور الخالف حيث لا تمام القابل والفاعل واذا لم يحصل استعداد ٧٢ المادة يتم حصول الفضي لا امتناع حصول الماهول بدون العلة التامة لا كما زعم بعضهم

البرهان القاطع الى قوله لا تخار جفعها (قلت) هذا البرهان الذي حكاه عن الفلاسفة اول ما نقله من الفلاسفة ابن سينا على انه طريق غير من طريق القسده لانه زعم انه من جوهرها وجود وان طريق القوم انه من ارض تايمه للبدا الاول وهو طريق اخذه ابن سينا من المتكلمين وذلك ان المتكلمين يرون ان من المعلوم بنفسه ان الموجود يتقسم الى ممكن وضروري ووضعي وان الممكن يجب ان يكون له فاعل وان العالم بالمرئ كان محكوماً بحسب كون الفاعل له واجب الوجود هذا هو اعتقاد المعتزلة قبل الاشعرية وهو قول جيد ليس فيه كذب الا ما وضعوا من ان العالم بالمرئ يمكن ان هذا ليس معروفاً بنفسه فاذا راد ابن سينا ان يعم هذه الفعنة ويحصل المفهوم من الممكن ماله علة كما ذكر ابو حامد لو اذا سويح في هذه الفعنة لم يتقدم الفعنة الى ما اراد لان فاعله الوجود اولاً والى ماله علة في ماله علة له ليس معروفاً بنفسه مما لا علة له يتقسم الى ممكن والى ضروري فان فهم ما منه الممكن الحقيقي في أنفسه الى ممكن ضروري ولم يقض الى ضروري له علة وان فهم ما من الممكن ماله علة وهو ضروري لم يزم عن ذلك ان ماله علة فله واما ان يضر ان تلك له علة وان ذلك الى غيرناه فلا ينتهي الامر الى وجود لاهله وهو الذي معناه واجب الوجود لان يفهم من الممكن الذي وضعه بازاء ماله علة له الممكن الحقيقي فان هذه الماهول هي التي يستحيل وجودها في غيرنا وبما ان علة في بامكن ماله علة من الاشياء الضرورية فليقتضين بعد ذلك مستحيل بالوجه الذي تبين في الموجودات الممكنة بالحقيقة ولا تبين بعد ان هذا ضروري يحتاج الى علة فيجب عن وضع هذا ان ينتهي الامر الى ضروري فيضرب علة الان تبين ان الامر في الجملة الضرورية التي من علة ومعلوم كالامر في الجملة الممكنة (قال ابو حامد) قلنا انما الممكن الى قوله الى الحكم المحض (قلت) وضع اسباب ممكنة لانها بائنا بائنا بزم موضع ممكن لفاعله واما موضع اشياء ضرورية لها علة في غيرنا فبما بائنا بزم عن ذلك ان يكون ما وضع ان له علة ليس له علة وهو صحيح الان لاجل الازم عن اسباب هذه الصفقة غير الازم عن اسباب من طبقة الممكن فلذلك ان اراد مراد يخرج هذا القول الذي استعمله ابن سينا يخرج برهان اننا استعمل هكذا الموجودات الممكنة لا يضرنا من علة تنقسم عليها فان كانت العلة ممكنة لزم ان يكون لها علة وور الامر الى غيرنا وان لم يكن هناك علة لزم وجود الممكن بلا علة وذلك مستحيل فلا بد ان ينتهي الامر الى علة ضرورية فاذا انتهت الامر الى علة ضرورية لم يخل هذه العلة الضرورية ان تكون ضرورية بسبب او بغير سبب فان كانت بسبب سبب ايضا فذلك السبب فاما ان قر الاسباب الى غيرنا فبما بائنا بزم ان يوجد سبب ما موضع اشياء ضرورية بسبب وذلك محال فلا بد ان ينتهي الامر الى سبب ضروري ولا سبب اي بنفسه وهذا هو واجب الوجود ضروري فبما بائنا بزم عن التعميل يكون البرهان صحيحاً واما اذا خرج الفخر الذي اخرجه ابن سينا فليس يصح من وجوه اعداء المتكلمين المستعمل فيهم واما بائنا بزم الاسم ففهمه الموجود اولاً في ماله الى ما هو ممكن والى ما هو غير ممكن ليس يصح اعني انها ليست قسمة تقسم الموجودات الى ماله الى ما هو ممكن والى ما هو غير ممكن ليس يصح اعني انها ليست علة تارده في ذاته والتكل ليس يمكن على معنى انه ليس له علة تارده في ذاته خارجة عنه يريدون ان سلم الفلاسفة انهم اغايعون يمكن الوجود ماله علة وواجب الوجود ليس له علة قبل لم لا يمنع على

من انهم انكر والامكان عدم حصوله الشيع عند الاكل وعدم حصوله في هذا الشرب وعدم حصول الاسهل عند تناول الدواء السهل كيف وما ذكر من الاكل والشرب وتناول الدواء السهل لم يستعلا تامة لما يترب عليها من الشبع ولى والاسهل فانه يجوز ان يتراعى الماء كونه من المدة الى الامعاء دفعة من غير ان تمام في المدة فلا يحصل الشبع وان يحصل في المسار بقا قد تنفذ المسار الى الكبد فلا يحصل الشبع وان يحصل في البدن قوة فاعلة لتدوى الادوية السهلة فلا يحصل الاسهل الى غير ذلك بل هي اجزاء من العلة التامة ان اتفق وجودها اثر اجزاها التامة مع ما ذكر من الشرب والاكل وتناول السهل ترتيب وجودها على ما ذكر لا امتناع الخلف عن العلة التامة والا فلا (قال الامام الغزالي) وعلى هذا الاصل بنا انكار بعض المجهزات المنقولة عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام كالقول

في النار من غير احتراق مع بقا النار على طبيعتها وبقا البدن على حقيقة مولد العصا مع بقا اوصافها كبري اولاً ما وقع في القرآن المجيد من امثال ذلك كتأويلهم احياء الموتى بالزوال الجهل بحياة القوم وتلقف العصا من اشره باطل الخلق لانه الطاهرة على يد موسى عليه الصلاة والسلام سبحانه المتذكر بن الى غير ذلك فنقول لهم اولاً انهم ان الطائعات على تامة اما انفسهم اذ اوعى امور تنقسم اليها من وجوه والشرائط وارتفاع

اصراك

الأونع الحائز مرتبة على من الأناوريش لكم دليل على ما ذكرتم الأشاهدة الترتيبا أو أكثر ما بين مرتبوه ملاوين غارته
معلولات من البين المكتوفان ترتب الشيء على الشيء أو أكثر ما هو المعنى بالوراثان لا يدل على العلية والملاويو زان يكون
المدأ أجرى عاده خلق الاحتراق عقيب عمله الزامن غير أن يكون لهاسة التارخيل في الأحراق وكذا في جميع الترتيبات (وأما
القول) بأن المبدأ لا يتصور فيه أحوال إعادة بناءه على أنه موجب الذات لا على ٧٣ بالاختيار وأحواله إعادة بناءه تصوريا
مفعول بالاختيار فقد

عرفت فاصدينا في صدر
الكتاب ثم نقول لعم
ماد كرم من الاستعداد
ووجرب التيقن هند
غامه وامتناعه بدونه
مبني على كون المبدأ
موجباً للذات وقد عرفنا
عن ابطال الدليلك عليه
فيما سبق (الانقال) ولم
يتوقف وجود الاثر على
الاستعداد لما خرجنا بان
الكتب التي في هـ تالم
تتطلب اناساً فاضلاً ولا
اواني البيت لم تتطلب ذمها
أو نوضة (لانا نقل) اولاً
ما ذكر مستفرك الازام
فان المواد النصرية
مطبعة هذه كرم كانت
التركيبية والارواح التي
تحدث بها ذهي مباد
لاستعداداتها المصور
والا حراض فن الجائزان
يحدث وضع قرب تلك
لا يحدث مثله في الوف
من السنين يقتضي
حصول الاستعداد في
مواد الكتب التي في
هـ تالم القبول مصورة
الانسان وفي مواد اواني
البيت يحصل الصورة
الذمسة وهذا الاحتمال

أولئك ان تكون هل ومعلولات لانها له لها وتكون الجهة واحدة الى جود فان من احد واهمهم
بحر زون ان تكون حكم الجزع حكم الكل والجميع وهذا القول الاختلال فممن وجوهه بلعدها انهم
لا يجوزون عللا بالذات غير متناهية هل ماتقدم سواء كانت الملل والمعلولات من طبة الحكم او من
طبة الضروى على ما بين من قولنا والاختلال الذى لازم ان سنناق هذا القول انه قيل له اذا قسمت
الموجود الى يمكن الوجود واجب الوجود وعينت الحكم الوجود ماله والوجود بالواجب ليس له علة
لم يمكن تهرن على امتناع وجوده لعل لانها له طالاه لزم من وجودها غير متناهية ان تكون من
الموجودات التى لاهة خلفت تكون من جنس واجب الوجود لاسما انه يجوز عندكم ان يتقدم الازلى
اسباب لانها له فهاكل واحد منها حدث وانما عرض لهذا القول هذا الاختلال بقسمة الموجود الى مالا
علة له والى ماله علة ولو قسمه على النحو الذى قسمناه لم يكن عليه شئ من هذا الاعتراضات وقوله ان
القدماء سلون انه قد يتقدم قديم على الاغاية له لغير زهم ورات لانها له طاهم قول فاسد فان هذا اغا
بقال عليه اسم القديم مع القديم الذى هو واجبنا ترك وقوله (فان قيل) فهذا يردى الى ان تقوم
واجب الوجود مع كمال الوجود (قلنا) ان اردت ان واجب والممكن ماذا كرا فاقه نفس المطلوب فلا
نفس انه محال بل بداهة ان ارادوا بالواجب مالا له له وبالممكن ماله علة فلا نسلم انه يستحيل ان يتقوم
ماله له علة لعل لانها له لان الزلف ان ذلك مستحيل هو دفع الملل لانها له لها وانما الحكم واجب
الوجود هل يتعذر انى رمت انتاجها ثم قال وهو كقول القائل يستحيل ان يتقدم اى قوله ولا يصديق
على المجموع برده انه لا يستحيل ان يتقوم مالا له له لمعلولات غير متناهية كما يتقوم القديم عندكم
بالحوادث اى لانها له طاهان الزمان عندهم قديم وهو يتقوم هازمنة بعد ذلك حركة الفلك عندهم
قديمة والدورات التى تقوم منها غير متناهية بل هم اشد الناس انكارا لهذا واغاهم ان قولنا الدهرية
وذلك ان المجموع لا يتحول ان يكون من اشخاص متناهية كائنه فاسدة او غير متناهية فان كان من
عتهاه فالحكم متفق على ان الجنس كائن فاسد وان كان من اشخاص غير متناهية فان الدهر به تقع
انه يمكن وواجب ان يكون المجموع ازليان غير علة له قد وجدهه واما الفلاسفة فاتهم يجوزون ذلك
وربون ان مثل هذه الاحسان من جهة ما يتقوم بانها من جهة كائنه فاسدة انه لا بد لها من سب خارج
من جهة دائمة ازلى هو الذى من قبله استفادت هذه الاجناس الازلية ولا يزعمون ايضا ان اسخالة
علل لانها له طاهى من قبل اسخالة تقدم القديم على لانها له له فهم يقولون ان كون الحركات المختلفة
بالجنس ههنا داعة لا تخلف هو ان ههنا حركة واحدة بالعدد ازلية وان السبب فى ان ههنا اجناسا ما كائنه
فاسدة بالازلة ازلية بالكل ان ههنا موجودا ازليا بالجزء والكل وهو الجرم السماوى والخرقات
التي لانها له طاهما صارت ابدية بالجنس من قبل حركة واحدة بالعدد متعصدة دائمة وهى حركة الجرم
السماوى وليس حركة السماوية لفة من دورات كثيرة الى الذين فقط حركة الجرم السماوى اغا
استفادت الدوام وان كانت كائنه فاسدة الاخر اخص من قبل محرك لا يمكن فيه ان يحرك نارة ولا يحرك اخرى
ومن قبل محرك لا يمكن فيه اضا ان يحرك كينا وسكن سينان جهة ما هو محرك كائنه ذلك فى
الخرقات التى لا يتواءم مذهب الناس فى الاجناس ثلاثة مذاهب مذهب من يرى ان كل جسم فهو كائن

(١٠ - تفاوت ابن رشد) لا يمكن دفعه بهر آنکه قاطع و ثابت است العلم بعدم الانقلاب ليس بمقتدای الیه و توسط وجود اثر علی الاستعداد حتی بزمان منتفاه آنست و آن الصبیان و العلوم يحصل لهم بزعم عدم الانقلاب بل بوجوه جزا الانقلاب عندهم مفقود و نسوئه الی الخ و من مع ابن علم الی الاستعداد لا يتوقف حصوله الاثر علی بل هو علی ضرب و یرى بخلافه الله تعالی فینما عدم استمرار العادة فان خرق الله تعالی العادة ما قام الانقلاب فی زمان خرق العادة علی سبب هذه العلوم عن الله عز وجل

ولا يخفى اهل ان ما ذكر ثم ان حصول الارث يتوقف على الاستعداد ولا يحصل بذاته ومنع تحاقه عند قيام استعداد المادة على
تقدم برقمه لا يصلح وجه الانكار لاجزاء المتقولة من الانبياء عليهم الصلاة والسلام بطريق آخران نفس النبي عليه الصلاة
والسلام لها قوة تصرف في الاجسام النضرية وان هيولى الاجسام النضرية بقطيعة لما على اعتراضك وحسنك لا يجوز ان يحصل
لنار بواسطة تصرف نفس النبي ٧٤ فيصفا ما منع التأثير في نفسه مع بقائه على حقيقة الخصومة او يحصل ليدنه

فاسمع من قبل انه انتهى الائنص ومذهب من يرى ان الاحساس ما هي ازالة اى لا أول لها ولا
آخر من قبل ان يظهر من أمرها ان من انحصار غير متناهية وهو لا يمان قسم كالان انحصار هذه
الاحساس انما هي على الدوام من علمه ضرورية واحدة بالعدول الى الخلق ان تعدد مرات لانها باقية خاف
الزمان الذي لانها باقية وهو لا يمان الفلاسفة وقسم اعتقدوا ان وجود انحصارها غير متناهية كاف في
كونها ازالة وهم الذين ينقض في هذه الثلاثة الاراء خلة الاختلاف هو راجع الى هذه الثلاثة
أصول في كون العالم ازيل او غير ازيل وهل له ماعل او لا ماعل له وقول المتكلمين ومن يقول بمحدث
العالم طرف وقول الدهرية طرف آخر وقول الفلاسفة متوسط بينهما واذا اقرر هذا كله فقد بين لك
ان من يقول ان من يجوز هذا لانها على ما ليس يمكن ان ينشأ على اولى قول كاذب بل الذي يظهر عند
هذا وهو انه من لا يعرف وجود على لانها على فلا يقدر ان ينشأ على اولى ازالة لان وجوده معلولات
لانها على ما هي التي اقتضت وجوب على ازالة من قبلها استعداد وجود ما لانها باقية والا فعد كان يجب ان
تنتهي الاجناس التي كل واحد من انحصارها محدث وبذلك لا يمكن ان يكون القديم على
الحوادث وأوجب وجود الحوادث التي لانها على ما وجوده القديم واحد سبحانه لا اله الا هو (قال ابو
حامد) يجب ان الفلاسفة في الاعتراض الذي وجهه عليهم (فان قيل) الدورات ليست موجودة
الى قوله لا اذ فرضوا وجودين ثم قال اوجدهم والجواب ان هذا الاشكال الى قوله لانها باقية (قلت)
احد وجهه من الفلاسفة بان حاشيت من الدورات معدومة وكذلك حاشيت من صورها انما هي
المتكون بعضها من بعض معدومات والمعلوم لا يتوقف لانها على ولا بعدد انما هي فليس يجب
بصح وقد تقدم ذلك وما تشكك به عليهم من أمر اعتقادهم في النفوس فليس شيء من ذلك من
مذهب القوم والنفوس من مسئلة قبل مسقطي واثة اعلم بالصواب (المسئلة الخامسة)
في ان يجوز من اقامة الدليل على ان الله تعالى واحد الى قوله لا ادان يكون واحدا (قلت) فهذا
القول الذي اورد اوجدهم (ثم قال ابو حامد) يجب انهم على طريق المنافضة قلنا لو كنوع وجوب الى
قوله لا يزدادته محال (قلت) هذا المصطلح في التوحيد هو مصطلح انفرده ابن سينا وليس هو مصطلح
لاحد من قدماء الفلاسفة وهو مؤلف من مقدمات جامعة على ما يترك فيدخلها من احد ذلك
المماندة كثير ولكن اذا فصلت تلك المماندة ومن المقصود منها قربت من الاقوال البرهانية فقول
ابي حامد في التقسيم الاول انه تقسيم فاسد قول غير صحيح ولا الله قال ان المهور من واجب الوجود
مالا له ولا لغيره فائلى في الالهة له ان يكون لالهة له لذاته او لالهة لكان قولنا لا يمتنع لا فكذلك
قول القائل واجب الوجود لا يخلو ان يكون واجب الوجود ذاته وما لالهة وليس الامر كذلك
واغماضى القول بل كونه واجب الوجود لطبيعة تخصه من حيث هو واحد بالعدد والاطبيعة مشتركة
له ولغيره مثال ذلك ان تقول هل عمر وانسان من جهة قاته عمر او من جهة طبعه مشتركة وتعالى فان
كان انسانا من جهة ما هو عمر وليس توجد الانسانية لغيره وان كان من جهة طبعه مشتركة فهو مركب
من طبيعتين ما هو عمر وطبيعة المركب معلول واجب الوجود ليس له على فواجب الوجود واحد قاته
اذا خرج القول هذا المخرج كان قولنا ان ساقوله والسبب المحض لا يمتنع لا يمتنع لا يمتنع لا يمتنع
فيه لذاته او لغيره كلاما غير صحيح ايضا لان الشيء قد يسبب عن الشيء الممتنع بسبب يخصه وهو الذي

لحصول استعداد الصورة الحيوانية لا تعلم يحصل تلك المادة بواسطة نفس التي عليه الصلاة
والسلام في اقرب مدتها تاري ان بعض الحيوانات لا يحصل بالنور والحصول بالنور ايضا كالبهائم المتولدة من الشعراذ التي
في الماء لا اكذب في فيه زمانا طويلا من العنا كذا قد سبق جعلت كالمهم ولت في قصده وقد كنت في ان ارضي يوما
والغبار المتولد من الطين والمغرب المتولد من الباطن وجميع حصولها بالتوالي ايضا وقد يكون حصول بعضها من اللواد النضرية في

أقرب مدة كالصفاة التي تثلل مع الطير في بعض الأوقات شأن استعدادهما في قبول صورتهما في الجوف مدة بنصرته من
المعلوم أن الأجزاء الأرضية الممتدة القليلة لا يمكن في صورة الصفاة أن تثبت في المزمدة معتداهما فقد تبين أن طرق الاستعداد
مختلفة لا تنقطع القوة الباصرة ولا تتغيره فمن أين يعلم انتفاء الاستعداد في مدة الاستعداد التي لم يتقبل قبول الحياة حتى يحزم بعدم
انقلاب العصبان واعد - حصول الحياة في بدن الإنسان بعدما كان ميتا وما كان كذا ٧٥ - هذا الاعتناق المحصلة والانس

بالموجودات الغائبة
والذهول عن أسرار الله
تعالى في الخلقة ومن
استقر أعجائب ما علم
بسته مد من قسرة الله تعالى
ما يصح من مهرات الأنبياء
عليهم الصلاه والسلام
بجمال الأحوال (لا قال)
لوجاز انقلاب العصبان
لجواز انقلاب الجوهر من
وبالمسك اذ ليس في العقل
استعداد أحدهما أدنى
من استعداد الآخر (لأنما
نقول) انقلاب العصبان
من قبيل انقلاب الماء
هواء فان بينهما مادة
مشتركة تخلط صورة
أحدهما وتلبس صورة
الآخر ولا نزاع في جواز
ذلك بجهل اختلاف كرت
أفليس بين الجوهر
والعرض مادة مشتركة
هي جوهرها حتى يمكن
الانقلاب بان يتخلط صورة
أحدهما ويلبس صورة
الآخر ولا انقلاب فيما
ذكر لا يتصور إلا بان يكون
أحدهما بعينه هو الآخر
واستحالة ذلك ضرورية
وقد بينه عليها بان الجوهر
إذا انقلب عرضا فان عدم
الجوهر ووجد العرض

ينبغي أن يفهم ههنا من ذاته والماهية غير خاصه وهو الذي ينبغي أن يفهم ههنا من اسم الله
وقوله أن هذا ليس يصدق في الصفات التي هي طريق الاحتجاب فتسلل عن التي تكون على طريق
السلب ومعان ذلك بالمثل الذي أورد من السواد لا يمتد ذلك بمعنى قوله هو أن قولنا في السواد
أنه لون لا يقتسم الصدق والكذب عليه قول القائل أما أن يكون لوالذاته أوله بل كلا القولين كاذبان
وذلك أنه لو كان لوالذاته لزم أن لا يكون الجوهر لوالذاته أن كان هو وأما لوالذاته لزم أن لا يكون خالدا
إنسانا وأن كان لوالذاته لزم أن تكون تلك الصفة ذاتية على الذات وكل ما هو زائد على الذات أمكن
أن يتصور نفسه دون الزائد في هذا الوضع أن يتصور السواد من غير لونية وذلك مستحيل وهو كلام
مقطوع - فلهذا في الاشتراك الذي في اسم الله وفي قولنا ذاته وذلك لأنه إذا فهم من الذات مقابل
ما بالعرض كان صادقا فلو أن اللون موجود للسواد ذاته ولم يمتنع أن يكون موجودا لغيره أي للحمرة
وإذا فهم من قولنا أنه موجود للسواد لله أي لم يمتنع زائدا على السواد أعني لعله خارجة عن التي لم يلزم
عنه أن يتصور السواد دون اللون لأن الجنس معنى زائدا على الفصل والنوع وليس يمكن أن يتصور
النوع أو الفصل دون الجنس وإنما يمكن ذلك في الزائد الذي هو عرضي لاقى الزائد الجوهرى وهو على هذا
يقسم الصدق والكذب وتلنا أن اللون موجود للسواد ذاته وأما لعله أي أن اللون لا يتخلو أما أن يكون
موجودا للسواد هو نفس الزائد أو عما هو معنى زائدا على السواد وهذا الذي أراد ابن سينا بقوله
أن واجب الوجود لا يتخلو أن يكون واجب الوجود معنى يخصه في نفسه أو أنه زائد على نفسه لا يخصه
فإن كانا في نفسه لم يتصور ههناك موجودان إنسان كل واحد منهما واجب الوجود وإن كان معنى
بمع كان كل واحد منهما مركبا من معنى هو معنى يخص والمركب غير واجب الوجود ذاته وإن كان هذا
هكذا فنقول أي حامدا الذي منع أن يتصور موجودان إنسان كل واحد منهما واجب الوجود كلام
مستحيل - ههنا قيل أنه قد ثبت أن هذا هو مركب من البرهان والظاهر منه البرهان قلنا إنما قلنا ذلك
لأن قوة هذا البرهان هي قوة قول القائل أن الماير بين الاثنين المايرين واجب الوجود لا يتخلو أن
تكون مغايرة ما بالانحصار فيشتركان في الصورة الزهية وما بالانحصار فيشتركان في الصورة الخسبية وكلا
المايرين أغايبا جدا فركبات وتقصان ههنا من البرهان أنه قد تبين أن ههنا موجودات تتنابر وهي
بساط لا تنابر النوع ولا تنابر الأخص وهي العقول المتفاوتة لكن تبين من أمرهم أنه يجب أن يكون
فيها المتأخر في الوجود لا يتقدم والام يقل ههناك تنابرا ما لا يوردها من سببها على هذا الوجه واجب
الوجود أن كان اثنين فلا يتخلو أن تكون المغايرة التي بينهما بالعدد أو بالنوع أو بالتقدم والتأخر فإن
كانت المغايرة التي بينهما بالعدد كانتا متفقين بالنوع وإن كانتا متنابرا بالنوع كانتا متفقين بالجنس وعلى
هذين النوعين يلزم أن يكون واجب الوجود مركبا من كانا لهما تنابرا الذي بينهما بالعدد والتأخر واجب
أن يكون واجب الوجود واحدا وهو اللفظ بينهما وهذا هو الصحيح فواجب الوجودان واحد أو فليكن
ههنا غير هذه الأقسام الثلاثة بل منها إلا أن وضع القسم الذي هو واجب الوجودان واحد أو فليكن
بالوحدانية (قال أبو حامد) ههناكهم الثاني أن قالوا عرضة التي قوله ههناكهم (قلت) لم يشر أبو حامد
بالاستلال الذي في هذا المسألة الثاني فأخذه بتكامل معهما في تحوير الكثرة بالعدد على واجب الوجود

فليقلب أحدهما إلى الآخر بل انعدم أحدهما وجد الآخر وإن لم يتقدم بل وجمع العرض لم ينقلب أيضا بل انصافا له أمر
آخر وإن لم يتقدم ولم يوجد العرض فهو على ما كان ولا انقلاب أيضا ونحن لم نرفق كتب أحسن الحكيم الذين يعتقدون بأنهم ما يدل
على انكار أمثال ههنا المهرات لكن البعض من هؤلاء المتفلسفة وهم جهل الذين لم يمارسوا العلوم قد جرت عاداتهم بانكار أمثال
ههنا المهرات بل كل ما كان على خلاف العامة بالمأثورات المتأخر المتطردة وغرضهم من ذلك التميز عن العوام في عدم الاعتراف بكل

ما قاله رؤسهم الشيخ أو قل فقامت جن طريقتهم ورؤسهم حيث قال الكون يكون غير ذلك عن العامة هو أن تكون متكررا
 أشكل شي كان ذلك طبع ويجز وليس لخلق في تكديك ما لم تصرف له متناهة بالبرهان دون الخلق في تعدد ذلك ما لم يتبين ذلك
 بينه وأعدان في الطبع عتائب والقرى المالبة الفعالة ولا تدرى الساقلة المنتهية اجتماعات في غرائب ثم يلزم في أصولهم تكرار
 اشتقاق القمر لامتناع الخلق والحركة ٧٦ المستقيمة عندهم على الفلكيات وهذا تفصيل ما ذكره في أمر الهزات هو أنهم

التي نفوها عن رؤسهم رأى أن يجعله أمثلة على حدثها لأن المتكاملين من الأشربة يجوزون على المبدأ
 الأول الكثرة إذ جعلوه ذاتا لوصفات والاضلال الذي في هذا المبدأ الثاني أن المتكاملين من الأشربة يجوزون على المبدأ
 جوهرهما من غير أن يتفقوا شي إلا في اللفظ فقط وذلك إذا لم يكونا متفقين في جنس أصلا لقرين
 ولا يبعد مثل اسم الجنس عند الفلاسفة القول على الجنس الهوى والجسم الفلاسفة مثل اسم الموجود
 القول على الأمور والكائنات الفلاسفة والأزليسة تان أشياء هذه الألفاظ هي أشياء من تدخل الأسماء
 المشتركة منها في الأسماء المتواطئة فلا بد أن ليس يلزم في الموجودات المتباعدة أن تكون مركبة وتوابعها
 تقتصر أوجامد في جوابي في هذا المبدأ على هذا القول الذي ذكره أخذ بقدر ولا مذهبهم في
 التوحيد ثم برز مذهبهم (قال أوجامد) حكاه عن الفلاسفة بل زعموا أن التوحيد على قوله لا يكون
 واجدا (قلت) فهذا ما حكاه أوجامد من أن أول الفلاسفة في الكثرة من الواحد وهو بهذا شرع
 في تقرير ما اقتضاه أنفسهم في هذا المذهب وبني لنا نحن أن ننظر أولا في هذا الكلام الذي ينسبها
 لهم وبين مرتبها في التصديق ثم نشر إلى النظر فيه أبدا كرهه منا فنتقدم في النظر في هذا أنهم
 التي استعملوها معهم في هذه المسئلة فالوضوب الانتظام التي ذكرنا الفلاسفة بنفوتها عن الأول هو
 الانتظام بالكتابة تقدرا أو وجودا وهو متفق عليه عند كل من يعتقد أن المبدأ الأول ليس يحسم
 سواء من اعتقاد أن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ أو أنه غير مركب منها والبرهان على هذا هو البرهان
 على أنه ليس يحسم وسيأتي الكلام على هذا البرهان وأما النوع الثاني فهو الانتظام بالكتابة في انتظام
 الجسم إلى الابد والصور وهو هذا المذهب من يرى أن الأجسام مركبة من مادة وصورة وهو
 مذهب الفلاسفة وأيس هذا مذهب التكامل على تصحيح هذا المذهب من هذا الانتظام ينتفي عن الأول
 أمضا عند كل من اعتقده أنه ليس يحسم وأما انتظام الجسم من الأول من جهة ماله وأجبال وجود
 بذاته فسيأتي الكلام في تقريره بفرقة القول المستعمل في ذلك على التمام ذلك أن قوله واجب
 الوجود متبني من غيره أهى أنه لا يتصور بغيره والجسم يتصور بالصورة والصور والصور وكل واحد من
 هذين إما واجب الوجود لأن الصور غير متعينة عن المصور والمصور أيضا غير متعينة عن
 الصورة فلهذا في نظر ذلك أن الجسم المصور عند الفلاسفة ليس مركبا من مادة وصورة وإنما هو
 عندهم بسيط فقد وظن أنه صديق عليه أنه واجب الوجود بمجرد صورته في هذه المسئلة ولست أتهم
 أحدا من الفلاسفة اعتقاد أن الجسم المصور مركب من مادة وصورة فالجسم البسيط الذي بدوره
 الآن بسيط فقط وقد تكلمنا في هذه المسئلة في غير ما مضى وستكمل فيها فيما يأتي وأما البيان
 الثالث وهو في الصفات من واجب الوجود لأن هذه الصفات كانت واحدة الوجود والذات واجب
 الوجود كان واجب الوجود أكثر من موجود واحد وان كانت متعينة عن الذات لم أن لا تكون
 واجبة الوجود كونه من صفات واجب الوجود وليس واجب الوجود واجب الوجود أو يحسم هذا الاسم
 يشتمل على ماله وأجبال وجوده غير واجب الوجود لثبوت محتجوعه في ذاته بأن قرب بين أن
 يكون حقا ذاتا له واجب الوجود بدله ولا يدعي وجوده غير مادة ذات الوجودات التي ليست
 في مادة وهي القائمة بذاتها من غير أن تكون أجساما ليس يمكن أن يتصور فيها صفات ذاتية تتصور بها

قالوا لا وس الأسماء
 الطلاء ما على القبيح
 حال المتأول ليس أحد
 من الناس أو قد جرب
 ذلك من نفسه بهارب
 أوجه التصديق الآن
 يكون فاعدا المراجع وأما
 قوى التقصيل والتذكر
 وليس ذلك الطبع
 بسبب الفكر إذا فكر في
 حال اليتيم على هو فيها
 أمكن بقدره من يحصل
 مثل ذلك فكيف في حال
 النوم بل بسبب أن النورس
 الإنسانية لها ماسة
 جنسية مآلى المبادئ العالية
 المنتقصة فجميع ما كان
 وما يكون وما هو كأن
 في الحال ولما أن تتصل
 بها اتصالا روحانيا وان
 فتنتش بما هو ترسم فيها
 عما مدت في له الآن
 اشتغالها بالحواس
 الظاهرة والباطنة
 واستغراقها في تدبير
 البدن بمعاني اتصالها
 بها وانتقاشها عما هو
 هو ترسم فيها الان اشتغال
 النفس ببعض أفعالها
 عندها عن الاشتغال بغير
 تلك الأفعال وليس لها
 سبيل إلى إزالة هوائها

النفوس بالكتابة عن الانتعاش بما في المبادئ العالية لأن أحد الماتين هو اشتغال النفس بالبدن
 ولا يمكن لذاته هذا العائق بالكتابة ما دام البدن سالما لتغييرها إلا أنه قد يمكن أحد ذلك فليكن في حالة النوم فإن روح يتشر
 إلى ظاهر البدن بواسطة النور أي ينصب إلى الحواس الظاهرة حالة الانتعاش ويحصل الإدراك بما هو هذه الحواس التي تفتقد
 فتشتغل النفس بتلك الأدوات حيث غادرت الجبس الروح إلى الباطن يرجع عن الحواس الظاهرة بعد انصلاها إلى المتعلقات

الذات
 لا يمكن لذاته هذا العائق بالكتابة ما دام البدن سالما لتغييرها إلا أنه قد يمكن أحد ذلك فليكن في حالة النوم فإن روح يتشر
 إلى ظاهر البدن بواسطة النور أي ينصب إلى الحواس الظاهرة حالة الانتعاش ويحصل الإدراك بما هو هذه الحواس التي تفتقد
 فتشتغل النفس بتلك الأدوات حيث غادرت الجبس الروح إلى الباطن يرجع عن الحواس الظاهرة بعد انصلاها إلى المتعلقات

هذه الحواس وهذه الحائث هي النور وتظهرها حجب النفس عن الاتصال بالذات العلية والاشراق ببعض ما فيها فتصل حيث يتكاثر المبادئ اتصالا روحانيا ويرسم في النفس بعض ما انتش في تلك المبادئ ما استحدثت هي لان تكون منتقنة به كما راها اذ حوى بعضها بعض فانه ينتش في بعضها ما انتش له ما انتش في البعض الآخر والقوة المخيلة جعلت عما كبر ما ارد هياها حتى تلك المعاني المنتقنة في النفس بصورة جزئية مناسبة لها ثم تصير ٧٧ تلك الصور الجزئية منتظمة في

الحس المشترك فتصير
مشاهدة وهذه هي الرؤيا
الصادقة ثم ان الصور التي
تركها القوة المخيلة ان
كانت شديدة المناسبة
لتلك المعاني المنتظمة في
النفس حتى لا يكون بين
المعاني التي ادركتها النفس
وبين الصور التي تركتها
القوة المخيلة تفاوتا لا
في الكمية بل في النوع
الرباني من التعبير
وان لم تكن شديدة
المناسبة الا انه مع ذلك
يكون بينهما مناسبة
بوجه ما كانت الرؤيا
محتاجة الى التعبير وهو
ان يرجع من الصورة
التي في الخيال الى المعنى
الذي صورته المخيلة بتلك
الصورة (واما) ان لم يكن
بين المعنى الذي ادرسته
النفس وبين الصورة التي
تركها القوة المخيلة
مناسبة أصلا لكثرة
انتقالات المخيلة من
صورة الى صورة الى ان
ينتهي الى صورة تناسب
المعنى الذي ادركتها النفس
أصلا فتصير رؤيا من
رؤيا اقوالا لا اعتداد على

الذات فخلا عن ان يتصور فيها صفات زائدة على الذات وهي الصفات التي تدعى اعراسا لانها اذا
توجت مرتفعة لم ترتفع الذات بخلاف الصفات الذاتية ولذلك يصدق على الصفات الذاتية على الموصوف
على انها هي ولا يصدق على الصفات الغير الذاتية عليه الا باشتقاق الاسم فلا تقول في الانسان انه
عالم كما تقول فيه انه حيوان وانما تقول فيه انه عالم بوجود امثال هذه الصفات فيما ليس بحسب مهيل
لان طبيعة الطبيعة غير بيضة عن الموصوف بما ادر ذلك سميت اعراسا وعبرت عن الموصوف في النفس
وخارج النفس (فان قيل) ان الفلاسفة يعتقدون ان النفس فيها امثال هذه الصفات وذلك انهم
يعتقدون ان ادراكهم بدعوى كبرية وهم يعتقدون مع هذا انها ليست بحسب والجواب انهم ليس يرون
ان هذه الصفات هي للنفس زائدة على الذات بل يرون انها صفات ذاتية ومن شأن الصفات (زائدة)
ان لا يتكرر في الموضوع الحامل لها بالفضل بل انما يتكرر بالجهة التي يتكرر الحدود باجرها للحدود
وذلك انهم ليس كثر ذهنية عندهم لا كثر في الفعل خارج النفس ومثال ذلك ان هذا الانسان حيوان
ناطق وليس النطق بالحياة كل واحد منهما غير من صاحبه فيه خارج النفس بانفعال واللون
والشكل فيه خارج النفس ولذلك يلزم من يسلم ان النفس ليس من شرط وجودها المادة لا يسلم انه
يوجد في الموجودات المفارقة عما هو واحد بالفعل خارج النفس كغير الحدود وهذا مذهب النصارى
في الاقوال الثلاث وذلك انهم ليس يرون انها صفات زائدة على الذات وانما هي عندهم متكررة بالحد
وهي كثر في القوة لا في الفعل ولذلك يقولون انه ثلاثة احوال في واحد بالفعل ثلاثا لا في القوة ويستبعد
الاشياء والحوالات التي تلحق من وضع ان المبدأ الاول في صفات زائدة على ذاته واما الكثرة الزائدة
وهي الكثرة التي تكون للشي من قبل حسه وفصله فهي قريبة من الكثرة التي تكون للشي من قبل
حسه وفصله فهي قريبة من الكثرة التي تكون للشي من قبل ما هو وصورة ذلك ان الحدود انما
توجد في كرات من المادة والصورة لا في الباطن انما تختلف في انتفاء الكثرة الجديدة من المبدأ
الاول تعالى واما الكثرة لخاصة وهي تعدد الماهية والانتفاء الا انه في الحقيقة في الموجودات هي
معنى ذهني وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس وما يدل عليه فهو اذ في الصادق
وهي التي تدل عليه الباطنة الوجودية في انضمام الماهية فان افعال الوجود يقال في معينين أحدهما
ما يدل عليه الصادق مثل قولنا هل الشيء موجودا ليس موجود وهل هذا هو جذاذ اول او جذاذ
كذا والثاني ما يتناول من الموجودات مثل قولنا هل النفس موجودة في هذه الاوقات العشرة التي
الجهر والعرض واذ افهم من الموجودات ما يفهم من الصادق لم يكن خارج النفس كثر في افعالهم منه
ما يفهم من الذات والشيء كان اسم الموجود مقولا له واجب الوجود وعلى ما هو بتقديم وتأخير مثل
اسم الحرارة المقول في النار وهي الاشياء المفارقة وهذا هو مذهب الفلاسفة واما هذا الرجل فانما هي
القول فيها هي مذهب ابن سينا وهو مذهب خطأ وذلك انه يعتقد ان الانية هي كون الشيء موجودا في
زائدة على الماهية خارج النفس وكانه عرض فيها واذ اوضح انها شرط في وجود الماهية ولو كان واجب
الوجود لانه في شرط في ماهيته لكان واجب الوجود كما من شرطه وشرطه فكان يكون ممكن
الوجود ايضا فان عند ابن سينا ما لوجوده زائدة ذاته فله علته واما الوجود عند ابن سينا فهو عرض
لا حتى الماهية وعليه يدل قول ابن حامد ههنا ذلك ان قوله فان الانسان ماهية قبل الوجود والوجود

رؤيا بالشاعر والكاذب لان قوتها المخيلة قد تزودت لا انتقالات الكاذبة الباطلة ثم ان النفس مختلفة مراتب في القوة والضعف
لشئنا ما غير سيرة فان ترى النفس البشرية متفاوتة في طرفي الزيادة والنقصان فتفاوتت متصاعدة الى النفوس التي تترك النظرات
الكثير ما يغور في اقرب سماء من غير ان يعرض لها خلط ومتنازلا الى البلية الذي لا كادية مقولا لا بعد ان يكون لبعض
النفوس قوتها بما اكتسبها لمجالية لا تشبهها لغراس ولا تستطع عليها بحيث تسترقوا وتغتمها من شغلها بل يشع لقوتها النظر

الى جانب الملو وجانب الشغل جميعا كما يحرق بعض النفوس في حاله واحده بين الكتابة والكلام والجماع والله اعلم اخره **فردا** [والاكثر ونعاجرون من الجمع بين هذه الاشياء ما تلاه وتكون قوتها المصطنعه بحيث تقوى على احتلاص الجنس المشترك عن الجنس الظاهر فيقول مثل هذه النفس في اللفظ ما يقع لنا ثم نحن من الاتصال بالمادى المغارقة والانطباع بعض ما فيها كما كان وما سيكون من المفاسد وتزول اثرها الى ٧٨ عالم القليل ثم منه الى الجنس المشترك حتى انه يجمع كل ما من منظور ما من هاتفا و

شاهده نظرا بها في كل هذه وأصل شكل مخاطبه فيها مجسمه من احواله وأحواله ما يتصل به فان كان لا تفاوت بين هذا الاثر الجدى وبين المعاني التي أخركتها النفس الناطقه الابنالكية والجزئية كان فلک وسيا صريحا والا كان عمنحا الى التاويل (ثم ان تصورات النفوس) قد تكون اسبابا لحداث الحوادث من غير ان يكون هناك سبب من الاسباب الجسمانية مثل أن التم والغضب ووجان مهوة البدن وتصور السقوط من شخص عني على حذع موضوع عال يوجب السقوط وكذلك تصورا للصحة يوجب الصحة وتصور المرض يوجب المرض في بعض الاوقات واذ كان كذلك فليس عسيتد ان يتفق لبعض من النفوس الانسانية القوة بعدا فوذا نسبة ان قلنا باختلاف النفوس بالحقيقى اولاجلى مزاج أصلى بسبب ما يدهى تأثيرها فنهان تؤثر في الاجسام العنصرية كما تؤثر في بدنها ويكون لفرط قوتها كانهاتفس مدبر لكل العالم العنصرى اول بعضه تطعيها

المسود العنصرية بفوان كانت غير حاليها كما ان هضه بدنها تطعيها وان لم تكن حاله فيها يحدث عنها انفصالات في عالم الكون والفساد والازلزال والطوفانات وانحسف وتصير الحيوان جندا والجد حيوانا الى غير ذلك من خوارق العادات المنقولة عن الانبياء عليهم السلام **(الفصل التاسع عشر)** في تهيؤهم عن اقامة الدليل على ان النفوس البشرى بمنجدة عن المادقةانا على

وهذا أي كونه النفس مجردة عن الزمان أيضا شيئا من أصول الالام بل بعض المحققين من علماء الاسلام كالامام الغزالي وأبي القاسم
 الراغب والخطيب وأكثر أرباب المتكاشفة من المتصوفة ذهبوا إليه الآن لتصديق ضعف أدلتهم ورد عوامهم معرفة ذلك مجرد
 دلالة العقل من غير استعانة بالشرع القويم (واخبروا) عليه بوجوه (الأول) أن بعض المقولات ليس عنقهم إلى أجزائها متباعدة في
 الوضع والاعتبار على كل معقول متضمنة إلى أجزائها متباعدة في الوضع خشيته ما إن يكون ٧٩ متضمنة بالفعل أو بالقوة فإن كان

منتهى ما بالفعل كانت تلك
 الأجزاء المتباعدة في الوضع
 حاصلة في العقل بالضرورة
 وكل حاسل في العقل
 معقول والنظر في كل
 معقول مركب من أجزاء
 متباعدة في الوضع فتكون
 تلك الأجزاء مركبة أيضا
 من أجزاء متباعدة في الوضع
 وهكذا فيلزم أن تكون
 الصورة العينية متعلقة
 على أجزاء غير منتهية
 بالفعل فيلزم أن يكون
 الذهن محطاً بالانتهاى
 دفعة واحدة (لا يقال)
 أن ما يلزم ذلك لو كان معقولا
 بالكنه ولم يمنع أن لا يسلم
 أن شيئا من المتعلقات
 معقولا بالكنه بل وإن
 تكون متعلقة بالجوهر
 (لأننا نقول) تغفل الشيء
 بالجوهر معقول في تغفل
 الوجه وذلك الوجه من
 كان معقولا بالوجه فكذا
 يلزم التماسك في تصورات
 أو جوهر فيلزم امتناع
 التمثل وهو باطل وإن
 كان معقولا بالكنه
 والنظر في كل معقول
 مركب من أجزاء غير
 متناهية فيلزم الحاطة
 الذهن بالانتهاى دفعة

على من قال أن هذا ذاتا وصفات زائدة على الذات أن تكون الذات شرطيا وجودا للصفات
 والصفات شرطيا في كمال الذات ويكرن المجموع من ذلك شيئا واجب الوجود أي وجودا واحدا ليس
 فيه علة ولا معلول لكن هذا الجواب عنه في الحقيقة فاذ وضع أن ههنا شيء واجب الوجود ذاته فإنه
 يجب أن يكون واحدا من جميع الجوهر غير مركب أصلا من شرط ومشروط وعلة ومعلول لأن كل
 موجود بهذه الصفة قاطنا أن يكون تركيبه وأجبا وأمان أن يكون ممتكنا أن كان واجدا كان واجبا بقدره
 لا بذاته لا بهيئة بل مركب قديم من ذاته أي من غير أن يكون له مركب وبخاصة على قول من
 أنزل أن كل عرض حادث لأن التركيب فيه يكون ههنا قديما كان ممتكنا وهو محتاج لما هو واجب
 اقتران العلة بالمعلول وأما أنه هل يوجد مركب من ذاته على أصول الفلاسفة وأن جازوا أراضا
 فدعه فغير يمكن وذلك أن التركيب شرط في وجوده وليس يمكن أن يكون الأجزاء هي علة التركيب لأن
 التركيب شرط في وجودها وكذلك أجزاء كل مركب من الأمور الطبيعية فإذا انحلت لم يكن الاسم المقول
 عليه إلا بابتداء مثل اسم المقولة على التي هي جزء من الإنسان الحي واليد المقطوعة بل كل تركيب عند
 أرسطو طاليس فهو وكان قد مضى فلا علة أن يكون له علة وأما أنه هل تنقض الطرية بقية التي ملكتها
 أن يضاف واجب الوجود ويمكن الوجود إلى نفي مركب قديم فليس تنقض التي ذلك إذا فريضنا أن
 الممكن ينتهي إلى علة ضرورية بقوه الضرور فلا تخالفا ما إن يكون له علة ولا علة لها وإن كانت لها
 علة قائم انتهى إلى ضروري لا علة له فإن هذا القول لا يؤدي من جهة له متاع التسلسل إلى وجود
 ضروري لا علة له فاعلة لا إلى موجود ليس له علة أصلا لأنه يمكن أن يكون له علة ضرورية أو مادة بل الآن
 بوضع أن كل مادة وصورة بالجهة كل مركب فواجب أن يكون له فاعل خارج عنه وهذا يحتاج إلى
 بيان ولم يمتنع القول بالسلوك في بيان واجب الوجود مع ما ذكرنا من الاختلال ولهذا يستلزم
 لا يفتى دليل الأشعرية وهو أن كل حادث له محدث إلى أول قديم ليس بمركب وإنما يفتى إلى أول
 ليس محدث وأما أن يكون العالم واحد وشيئا واحدا فليس محتاجا بل واجب أن ينتهي الأمر في أمثال
 هذه الأشياء إلى أن يقبل المقوم لهما وذلك أن العالم إن كان عالميا لم يفتى فيكون العالم عالميا آخرى
 أن يكون عالما وذلك لأن كل ما ساند من صفات غير ذلك الصفة أولى بذلك المقتضى المستفاد من مثال ذلك
 أن هذه الأجسام الخمسة التي لها أن كانت ليست متباعدة من ذاتها بل من قبل حياة متعلقها فواجب أن
 تكون تلك الجهات التي استخدمتها بالسلوك في الحياة حية بذاتها أو يفتى الأمر في العلة غير نهاية
 وكذلك يعرض في العلم سائر الصفات وأما كون الذات الواحدة ذات صفات كثيرة متعاضدة أو موصولة
 أو متوحد بها بخلافه فغير غير أن تكون تلك الذات متشعبة فتكثر تلك الصفات فذلك أمر لا ينكر
 وجوده مثل كون الشيء موجودا واحدا وممتكنا وأجبا فالشيء الواحد حينئذ إذا احتجب من جهة
 ما صدر عنه شيء غيره سمي قادرا ولا ولا وإذا احتجب من جهة تخصه سمي أحد المتقابلين سمي رها
 وإذا احتجب من جهة قدر كالمعقول سمي عالما وإذا اعتبر العلم من حيث هو أدرك وسبب الحركة سمي
 حيا إذا كان الحي هو المدرك المتحرك من ذاته وإنما الذي عتبه وجود واحد بسيط ذي صفات كثيرة
 قائمة بذاتها وبخاصة أن كانت تلك الصفات جوهرية وموجودة بالفعل وأمان أن كانت بالية وتقليس

وعلى تقدير جواز ما يطلب حاصل لأن كل كثره بالفعل سواء كانت متناهية أو غير متناهية فالواجب أن العمل موجود في الآن تقوم
 الكثرة فأنها لو بالاحاد الواحد من حيث هو واحد غير منقسم إلى أجزاء أصلا فلا يصح انقسامه إلى أجزاء متباعدة في الوضع وإن
 كان متضمنة بالقوة لا بالفعل فإما إلى أجزاء متعاضدة في الماهية أو إلى أجزاء متشعبة فبما لا يسيل إلى الأول والأول كانت الأجزاء حاصلة
 بالفعل هذا بخلاف ولا إلى الثاني لأنه حينئذ تكون الصورة العينية متباعدة لأجزاء متباعدة في الماهية ولا يسيل إلى كل واحد من تلك

الأجزاء حاصل في العقل كحصول الكل فإن حصول الماهية تحقق بحصول واحد منها ولا يفتقر إلى حصول الماهية في العقل
ففي الجزء الواحد كفاية من الأجزاء الأخرى المعقولة فتكون الصورة العقلية معروضة للزاد بقا نقصان فلا تكون مجردة من
العوارض المتبادر بتمام تلك المطلوب حاصل لأن الانقسام بالقوة واحد العقل فيكون من حيث أنه واحد غير منقسم في المعقولات فهو
غير منقسم إلى أجزاء متباينة في ٨٠ الوضع فيكون محل تلك الصورة العقلية وهو النفس غير منقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع

والآثر انقسام تلك الصورة
لأن انقسام المحصل إلى
أجزاء متباينة في الوضع
يرجع انقسام المحال كذلك
وكل جسم أو قوة جسمانية
ينقسم إلى أجزاء متباينة
في الوضع فأنفس ليست
بجسم ولا قوة جسمانية
فتكون مجردة وهو
المطلوب هذا غاية ما ذكر
في تقرير هذا الدليل
(وجوابه) لأننا إن بعض
المعقولات غير منقسم ولم
ليجوز أن يكون منقسما
بالقوة إلى أجزاء متشابهة
(قولهم) فتكون الصورة
العقلية معروضة لزيادة
والنقصان (قلنا) أن أريد
أنه يلزم أن تكون الصورة
العقلية معروضة لها
بأجزاء فلا نسلم ذلك ولم
ليجوز أن يكون عروضا
لها بواسطة موطن
النفس التي هي جسم
معروض لها حقيقة وأن
أريد أنه يلزم أن تكون
معروضا لها بواسطة
عروضها لعلها أعنى
النفس قسم ولكن لا نسلم
أن الصورة المعقولة يجب
أن تكون مجردة عن مثل
هذه العوارض بل الواجب
تجردها عن مواد جزئياتها

متن هذا الفلاسفة أن يكون واحدا بالعقل كثيرا بالقوة وهذه هي عزم حال أجزاء الحد ومع المحدود
(قوله) وزعموا أن ذلك يوجب كثرة إلى قوله يكون ما شئت يريد أن كون هذه الصفات معقولات لذلك
ليس يمنع ذلك من وجوب كونها كثيرة في نفسها كما رأوا وجودها عن الذات أو أواخر وجود بعضها
عن بعض لما كان المفهوم عند العقل من ذلك واحدا لما سلكوا أو حاد بقول الفلاسفة قال فيقال لهم
هراثم استخاضته إلى قوله بسبب (قلت) أما إذا سلمنا انحصار الفلاسفة أن هذه وجودها واجب
الوجود من ذاته وإن معنى واجب الوجود أنه لا له أصل إلا في ذاته بجميع اقوامه ولأن خارج فلا
انفكاك عما ألزمتهم الفلاسفة وذلك أنه أن كانت الصفات معقولة بالذات فلا ذات هي إلا واحدة الوجود
بذاتها والصفات متباعدة فيكون واجب الوجود بذاته والذات والصفات واجبة متباعدة فلا يكون
المجموع منهما مركبا لكن الاشتراك ليس بمتباعد واجب الوجود بذاته بل على هذا لأن برهانهم
لأنفسى أنه إذا كان برهانهم ما يؤدى إلى ما لا يخلو فاعلمنا أنه عليه (قال أبو حامد) والعراض على
هذا إلى قوله وصفاته جميعا (قلت) قوله ولكننا طالعنا القسم الأول في قوله على في كثرة يريد
إعطاهم أن يكون الموصوف واحد والصفة كل واحد منهما كائنا أنه وذلك أنه يلزم منه أن يستثنى كل واحد
منهما عن صاحبه فيكون الوجود مستقلا بنفسه ويكون ذلك اثنية إذا لم يكن هـ قال معني به صارت
الصفة والموصوف واحدا ولما كانوا قد استعملوا في هذا النوع من الكثرة وهو وجود اثنين في الاله
هنا وكان الأخرى البرهان يجب أن يكون ما يتركس أي تنطلي الاثنية من جهة إبطال الكثرة قال فيه
أنهم عكسوا أقنوا الأصل بالفرع والذي فعلوه هو معاندة لأهلب الأخرى في نفسه بل بحسب قول الخصم
وذلك أن خصومهم سكرن الاثنية وأما أنت فقد علمت في غير هذا الموضوع أن المعاندة صنفان
صنف بحسب الأخرى في نفسه وصنف بحسب قول المعاندة وأن الحقيقة هي التي هي بحسب نفس الأمر
وأن المعاندة الثانية وإن لم تكن حقيقة فلأنها قد تستعمل أضعافا ولكن المختار إلى قوله واجب
الوجود بذاته أن موضوع لهم هذا القسم من الأقسام التي أسندوها لإبطال الكثرة آل الأمر معني إلى
أن نشئنا أن واجب الوجود ليس يمكن أن يكون مركبا من صفة وهو مصروف ولأن تكون ذات ذات
صفات كثيرة وهذا شيء ليس بقدر دون عليه بحسب أصولهم ثم إن الذين أن المحال الذي راموا أن
يلزموه عن أنزل هذا القسم ليس يلزم فقال فيقال لهم أن أردت إلى قوله ولا فاعمل لها (قلت) هذا
كله معاندة لمن سلك في الصفات طريقا سببا في إثبات واجب الوجود بذاته وأما الطريق
الآخر في هذا فهو وجوب الإيجاد ولم ذلك لا لشبهة فحسب طريقا معتزلة وذلك أنهم يفهمون من
الممكن الوجود الممكن الحقيقي ويرون أن كل ما دون المبدأ الأول هو هذه الصفة وخصوصهم من
الاشتمالية يسألون هذا ويرون أيضا أن كل ممكن فاعلم وأن التسلسل ينقطع بالأقصى إلى ما لا
يحكم في نفسه وخصوصهم يسألون لهم ذلك بأن سلم لهم هذه ظن به أنه يلزم عن أن يكون الأول الذي
انقطع عنده الامكان ليس يمكنه جواب أن يكون بسيط غير مركب لكن لا شبهة أن يقولوا أن الذي
ينبغي عنه الامكان الحقيقي ليس يلزم أن يكون بسيط طارعا يلزم أن يكون قد لا له فاعلمه فلا لا
ليس متباعدة ولا برهان على أن الأول بسيط من طريقه واجب الوجود ثم قال فان قيل واجب الوجود
الطلي هو الذي ليس له فاعلمه ولا قابلية فإذا سلم أن له قابلية فهو ليس واجب الوجود على هذا

المحسوس هو عوارضها (وأما قولهم) ومع ذلك فالمطلوب حاصل لأن الانقسام بالقوة واحد بالعقل الخ فليس يفتقر
إذا لم يلزم من عدم انقسام تلك الصورة العقلية من حيث أنها واحدة إلى أجزاء متباينة الوضع عدم انقسامها من حيث ذاتها إلى تلك
الأجزاء لما كان يكون محلا منقسم في ذاته إلى أجزاء متباينة الوضع (قولهم) أن بعض المعقولات غير منقسم فلا نسلم أنه يلزم أن
يكون محلها غير منقسم (قولهم) لأن انقسام المحل إلى أجزاء متباينة الوضع يرجع انقسام المحال كذلك مجموع ما كان المحل منقسم إلى

أجزائه متباينة الوضع في الطول والارتفاع على ما لا يمكن فيه غير منقسمه أصلاً (الأفعال) حلول النقط في الخط لا من حيث ذاتها بل من حيث
 لحوق طبيعة أخرى بها حتى الانتهاء والانتطاع والاعلول في المنتقسم لا من حيث ذاتها المنتظمة لا من حيث الانقسام بخلاف ما إذا كان
 الحلول له من حيث ذاتها المنتظمة فإنه وجب الانقسام وحلول الصورة العقلية في النفس من حيث ذاتها المنتظمة لا باعتبار لحوق
 طبيعة أخرى بها بل من انقسامها لانقسام الصورة العقلية (لأنقول) ما ذكر كلام ٨١ على السند فلا يحيدى نعماً إلا أن ثابت

مساواته يلغى وأنى ذلك
 على أن يمنع كون الصورة
 العقلية حالة في النفس
 من حيث ذاتها ولم لا يجوز
 أن يكون حلولها فيها
 باعتبار لحوق طبيعة أخرى
 بها بل نقول ما ذكر وأمن
 أن حلول الشيء في الأمر
 المنتظم إلى أجزاء متباينة
 في الوضع وجب انقسام
 الحال كذلك أيضاً بما إذا
 كان حلول الصورة العقلية
 في العاقلة من قبيل حلول
 الأعيان الحار جسيمة في
 محلها وهو متدور على
 لا يجوز أنه يكون على
 وجه آخر لا من فيه من
 انقسام الحال انقسام
 على أن قولهم انقسام
 الحال إلى أجزاء متباينة
 الوضع يستلزم انقسام
 الحال كذلك منقوض
 بالقوة الوجهية فلا شك
 أن الصورة الحال فيها
 كالمعاداة الجزئية مثلاً
 غير منقسمة إلى أجزاء
 متباينة الوضع فأنقذه
 الوجهية أمان أن تنقسم إلى
 الأجزاء المتباينة في الوضع
 أولاً وأما أن فاذكره
 منقوض (أما على تقدير
 انقسامها) فلا يكون الحال

أنا و بل برهان ثابت الفلاسفة أن البرهان قد أدى إلى أن واجب الوجود ليس له حالة فاعلة وليس
 له قابلية وأذا وثبت ثم ذاتها صفة قد وضعت له قابلية ثم قال جميعاً عن هذا قلنا وإذا سلم أن له قابلية
 فتدبر كونها معلولاً (قلنا) تسمية الذات في قوله والمعلولات برهان الأشربة ليس تعلم أن تلك الذات
 الحاملة للصفات له قابلية فإزعمهم أن يكون لها قابلية ولم يدل واجب الوجود بحسب ما أدى إليه
 برهانك على وجود ليس له قابلية فضلاً عن أن يدل على مالمس له ذات وصفات وأما يدل على
 أنه ليس له سبب فاعل قلت وهذا الضاد لازم بحسب دأبهم ولو سلمت الأشربة فلا ضرورة أن مالمس له
 له قابلية ليس له قابلية لما انكسر بذلك قولهم لأن الذات الذي وضعا أغاها قابلية للصفات
 لا الأول بل بعضهم أن الله ذات زائدة على الذات وليس بعضهم صفات ذاتية كما مضى ذلك النصارى
 ثم قال (فانقول) كما يجب أن قوله لزوم التسلسل وأفضى الأمر إلى وجود لا عمل له كالحال في العاقلة
 الفاعلية ثم قال جميعاً فلم يدم حتى أتى قوله في عمل (قلت) هذا قول لا ارتباط له بهذه المسئلة لا ما حكاه
 عن الفلاسفة ولا على ما كاله جسيم لم فكانه قول مسطاطي وقلنا القول في وجوب تنامي المعلول
 القابلية ولا تناميها النسبة بينهما وبين المسئلة للتكامل فيها وهي من شرط الفاعل الأول أن يكون له
 قابلية وذلك أن الفاعل من تنامي المعلول القابلية غير القاص من تنامي المعلول الفاعلية فإن من
 سلم وجود المعلول القابلية فيشترط وجود قطع تسلسلها لقابلية أولى خارجة عن التناهي الأول
 ضرورة كالمسود وجود فعل أول خارج عن المراتب القابلية فالفاعل الأول أن كانت له مادة فليست
 تلك المادة محدودة لا في القابلية الأولى ولا في المراتب القابلية فالفاعل الأول أن كانت له مادة فليست
 التي للفاعل الأول أن كان له مادة أن تكون مادة خاصة به وبالجملة فيكون له وذلك أمان أن تكون هي
 الأولى أو بأن تنقسم إلى قابلية أولى وبإلحاقه فتكون هذه القابلية ليست من جنس القابلية المشتركة
 في وجوده أثر الموجودات الصادرة عن الفاعل الأول لكن أن كانت المادة شرطاً في وجود الفاعل
 الأول ليست شرطاً في وجوده أن تكون شرطاً في وجود كل الفاعلات لمفعولات فتكون المادة ليست شرطاً
 في وجود فعل الفاعل فقط إذ كان كل فاعل أغا فاعل في قابل بل وأن يكون شرطاً في وجود الفاعل
 فيكون كل فاعل جسماء وهذا كما لا تسلم الأشربة ولا تسلمها فإن قالوا إن هذه الذات الموصوفة بهذه
 الصفات هي عندك ليست بحسب وهذا غرابة ما ينتهي إليه الأكا وبالمبدئية في هذه المسئلة وأما
 الأكا وب البرهان في كتب القدماء التي تتبرأ في هذه الأشياء وخاصة في كتب الحكم الأول لا ما
 أثبت في ذلك ابن سينا وغيره ممن ينسب إلى الإسلام أني له شيء في ذلك فإن ما أثبتوا من هذا العلم هو
 من حسن التأويل الفطنة لأنهم مقدمات عامة لا خاصة أي خارجة من طبيعة المنعوص عنه وقوله
 قلنا فاعلة تقطع في قوله ولا فاعلة (قلت) هذا شيء لا يسلمه المنعوص بل يقولون أن من شرط الفاعل
 الأول أن لا يكون قابلاً للصفة لأن قبوله يدل على حيوية وذلك أنه ليس يمكن أن يقطع التسلسل وضع
 فاعل بأي صفة تنقح بل فاعل لا يكون له فاعل أصلاً وموصوف بصيغة يلزم عنها أن يكون له فاعل
 وذلك أن وضع الصفة الفاعلية الأولى يقوم به قابلية هي غير شرط في وجوده فقلنا أنه مسعبل
 فإن كل ماله شرط في وجوده فاعله لا يشرط من غير شرط فاعله غير له لأن الشيء لا يمكن أن يكون له قابلية
 لقابلية لشرط وجوده كما لا يكون له وجود نفسه لأن الشرط لا يخلو أن يكون قابلاً بآثاره من دون

(١١ - تنافت ابن رشد) فيها غير منقسم (وأما على تقدير عدم انقسامها) فلا كونها حالة في الجسم المنتقسم ويمكن
 دفع هذا النقص بأن يقال القوة الوجهية لا تدرك الأصدافه النقص الجسماني من حيث هي كذلك وأدراك أصدافه الشخص
 الجسماني من حيث هي كذلك يكون بأدراك ذلك النقص الجسماني وملاحظة العلو ومقتضى أن ترسم صورة العلو أو أصالة في القوة
 الوجهية ولذا كانت القوة الوجهية قوة جسمانية حاله في جسم منقسم إلا أن القول بعاد ذلك القوة من غير انطباق صورة المبدك فيها

لا يطابق أصولهم (وايضاً) فاعداوة غفلة في الجسم المنتقم مع كونه غير متعقبة لحالة النفس من وجه آخر (الهم الآن حال) العداوة ليست متعقبة وجوده في الشخص كافة كقيام السواد بالجسم بل هي أمر اعتيادي لا وجوده في الخارج أمر لا فلا يكون حالاً فيها كحلوله في الأراض في الجسم بل الشخص متعقبة كاتصافه بسائر المفاهيم الاعتبارية والعديمة ثم لو سلم أن انقسام المصل إلى أجزاء ثابتة في الوضع وجب ٨٢ انقسام الحال كذلك لكن لا نسلم أن النفس محل تلك الصور والمعقولة حتى يلزم من

صكون النفس جميعاً متعقبة انقسام تلك الصور وإنما يلزم ذلك أن لو كان العلم بانقسام صورة المصل في العالم ولعل العلم يكون بانكشاف الاشياء على النفس من دون ارتسام صورتها بل في مجرد خرق لخطها النفس من هناك كما تدرك ما تنتش من الحزبات في الالتحاق بدستند على أن الإدراك الغير الحسوري يتعرفه وجود صورة المركب في الماد لا يتأدرك أشياء لا وجودها في الأعيان منها ما هي ممكنة الوجود ومنها ما هي ممكنة الوجود وغير بينهما وبين غيرها ونحكم عليها بالاحكام النبوتية الصادقة والمعلوم الصريح لامتياز فيه ولا انصاف له بأوصاف ثبوتية فلا بد لها من وجود وأليس في الخروج فهو في النفس ويرد عليه أن اللازم ما ذكر ثبوت وجود تلك الاشياء في الجلة لا ثبوت وجوبها في أذهانتها لجواز أن تكون وجوداتها

اقتراعه بالشرط فيحتاج إلى فاعلة أثره مع المشرط ألا يكون الشيء فاعلة في وجوده بشرط وجوده لكن هذه كلها الأمور عامة وبالجلة فهذه المسئلة ليس يمكن أن يتصور رأيها شيء يقر من اليقين من هذه الطريفة وذلك لا شتر الك الاسم الذي في واجب الوجود بذاته وفي الممكن من ذاته الواجب من غيره وفي سائر المقدمات التي ترد عليها (المسئلة الثاني) قال أرواحاً مدفوعاً إن العلم والقدرة التي قوله واجب الوجود (ثم قال) أرواحاً مداهل هذا القول وهذا هو الأول في قوله فلا استحالة هذه (قلت) هذا أكثر من القول في معنى واحد الاتصال في هذه المصروف في مسئلة واحدة وهي هل يجوز فاعلة فاعلة أن يكون له فاعل أولاً لا يجوز ذلك ومن أصول المتكلمين أن اقتران الشرط بالشرط ومن باب الجائر وأن كل جائر يحتاج في وقوعه وخروجه إلى الفعل لا يخرج والى معارضة الشرط بالشرط ولأن المقارن في شرط في وجود المشرط وليس يمكن أن يكون الشيء فاعلة في شرط وجوده ولا يمكن أيضاً أن يكون الشرط هو الفاعل فاعله لوجود المشرط فإننا لمست فاعلة لوجود المشرط وأما أكثر ما شرط وجود العلم فاعله لولا ذلك لم يكن بدعي هذه الأصول من حيلة فاعلة أو جبت اقتران الشرط بالشرط وهكذا الحال في كل مركب من شرط ومشرط ولكن هذا كله يشكر على ألفاظه بوضعهم الحساسة قدوة وهي ذات وصفات ولا يصح لها فاعل على الضو التي هو الفاعل في الشاهد على ما يلزم من ذلك الآن يصح ما أن هذه مناهجاً تؤدي إلى ربط قديم من رابط قديم هو خروج آخر من الرباط غير الذي في الكائنة العائدة فإن هذه كلها أرواحاً نفس شديدة أرواحاً منهم إن هذه الصفات ليست متعقبة بها الذات ليس يصح أن كل ذاتها تلك الصفات صارت بها أكمل وأشرف فذا امتعة موصية بتلك الصفات فأما العلم والقدرة والارادة صرنا أشرف من الموجودات التي ليست بحالة والذات من التي كانت بها هذه الصفات هي مشتركة لئلا يؤول ما ذات فكيف يكون مثالية هذه الصفات أرواحاً تابعة لذاتها هذا كله من قول من لم يرض بالصفات الإنسانية والعرضية (قال أرواحاً) ويرى ما عودوا يتبع إلى قوله في غير ذات (ثم قال) أراد عليهم بهذا الكلام لفظي التي قوله اللفظية (قلت) والكمال على ضربين كامل بذاته وكامل بصفات فاعلة الكمال وتلك الصفات تلزم من وجوده أن تكون كاملة بذاتها لأنها أن كانت كاملة بصفات كماله يسئل أن صفات تلك الصفات هل هي كاملة بذاتها أو بصفات فينتهي الأمر إلى كامل بصفاته والكامل بغيره يحتاج من ضرورة على الأصول المتقدمة إذا سلمت إلى مقيد له صفات الكمال إلا أن كان انصافاً أو الكمال بذاته فهو كالوجود بذاته فما حق أن يصحكون الموجود بذاته كاملاً بذاته فإن كان ههنا موجود بذاته فصبأ أن يكون كاملاً بذاته ويتبأ بذاته والألا أن مركباً من ذات ناقصة صفات مكمل لتلك الذات فإذا كان ذلك كذلك فاعلة في الموصوفين واحد من نسب اليهم من الفضائل التي توجب لهم بصورتهم صفات متعقبة فيهم على طريق الإضافة (قال أو حامد) محسباً للفلاسفة وما شنع أن تكون نفس والباري تعالى في هذا المعنى محال سوى أنه أن كون الكمال لذاته إضافة كماله (فان قيل) إذا أثبت ذاتاً لقوله من بعد (قلت) والتركيب ليس هو مثل الوجود لأن التركيبة هو مثل القمر إن أهني صفاتاً لا تضافه على ذات الاشياء التي قلت التركيبة والوجود هو صفة هي الذات بينهما ومن كان غير هذا افتقاراً وأيضاً المركب

له معنى الأمور الفاعلة هناك العقل الفعال مثلاً ويكون تفاوت مدركتنا إلى الموجوده كالماء في أدراكها (وما يقال) أنه إذا ثبت للأشياء وجود فاعله في الجلة فاعله أرواحاً موجودة في أذهانتها لكن كونه معلوم لنا في غير معتد به أمثلة هذه المقامات (فان قلت) لو لم يكن للأشياء وجود في نفسنا لم يكن في الأمور والفائفة عنالك كانت مدركة لذاتها وأيضاً مدركة لنا أصلاً لا نولد ركبها في وقت حدوث وقت لزوم الوجود بل لا مرجح (قلت) لا يصح ذلك ولا يجوز أن يكون إدراك تلك الاشياء المنطبعة

في الأمور القائمة على غلبة النفس و زوال المتع و حصولها في ذاتها بالاعتناء في ذلك فلا بد من ادراكها للمفهوم
شرطه لا عدم الاتساق فيها ثم تقول لم لا يجوز أن تكون النفس هنا الهيكل المحسوس و يكون انطباع الصور بالاعتناء في قوة من
قواها كان انطباع صور المحسوسات في قوتها و الاتساق أن كل قوة حسانية فهي متقدمة حتى يلزم ان تقام تلك الصور (الوجه
الثاني) اما فصل المفهوم الكلي و ذلك لظاهر لاستيعابه لا بد أن يكون ذلك الكلي مجردا ٨٣ عن جميع الواحقي المادية من

ليس ينقسم المركب من ذاته ومركب من غيره فليكن ان ينشئ الامر الى مركب قد تم كما ينشئ الامر الى
الموجودات الى الموجود قد تم فكأنما في هذه المسئلة في غير موضع وأما إذا كان الامر قائما من ان
التركيب امر زائد على الوجود فقلنا ان لا يكون كان يوجد مركب من ذاته فليس وجوده معرك من ذاته
وان وجد معرك من ذاته ليس وجوده معد ومن ذاته لان وجوده معد هو خروج ما بالذات الى الفعل
كذلك الامر في المعرك والمحرك وليس كذلك الموجود لانه ليس صفته زائدة على الذات فكل موجود
يمكن وقته وجودا بالذات وقته وجودا بالفعل فهو وجود بذاته والمحرك وجوده انما هو بالذات
المحرك فلذلك احتاج كل معرك الى محرك والفصل في هذه المسئلة ان المركب لا يخلو ان يكون كل
واحد من جزاءه وأجزائه التي تركب منها شرطيا وجودا صاحبها بحيث يختلف في الخصال في المركبات
من مواد وصور هذه المشايخ أولا يكون كل واحد منها شرطيا وجودا صاحبها أو يكون أحد هاتين شرطيا
وجودا للثاني والثاني ليس شرطيا وجودا فالأول فالأول القسم الأول فليس يمكن أن يكون قد عاودا لثاني
التركيب نفسه هو شرطيا وجودا لآخره فليس يمكن أن تكون الأجزاء هي على التركيب ولا التركيب
على نفسه الأول والثاني على نفسه ولذلك أمثال هذه المركبات هي كائنات فاسدة لا بد لها من فاعل
يغيرها من العدم الى الوجود وأما القسم الثاني أي ان لم يكن ولا واحد من الجزاءين شرطيا وجودا
صاحبها فان أمثال هذه اذا لم يكن في طباع أحد هاتين بل لازم الآخر فان البست تركب الامر كبحار
عنها اذا كان التركيب ليس من طباعه الذي به يتقوم ذاتها ويتبع ذاتها وأما ان كانت طباعه انشئت
التركيب هو ما في أنفسها فمادهان فواجب أن يكون المركب منهما مقادعا لكن لا بد له من فاعل ينفذ
الوحدانية لانه لا يمكن أن يوجد شي قد تم الوحدانية له بالعرض أو بالان كان أحد هاتين شرطيا وجودا لآخر
والآخر ليس شرطيا فخال في الصفه والموصوف الآخر هو به فان كان الموصوف قد عاود من شأنه أن
لا يفارقه الفاعل التركيب قد تم وإذا كان هذا هكذا فليس يصح أن يجوز يجوز وجود مركب قد تم الان اثنين
على طريق الاشهر وان كل جسم محدث لانه وجود مركب قد تم وجدت اضراف قد عاود أحد هاتين
التركيب لان أصل ما هنون عليه موجود حدوث الاعراض أنه لا تكون الأجزاء الى تركب منها الجسم
عندهم الامداد انشئت فاجاز و امر كذا فمادهان أن يوجد اجتماع لم يتقدمه افتراق وركب يتقدمه
سكون فاجاز هذا يمكن أن يوجد جسم فواض عرض قد عاود به مع لم يخلو من الحوادث حادث
وأضاف قبل ان كل مركب انما يكون واحد من قبل وسد موجوده قد عاود تلك الوحدة فاعاود قد عاود
قبل شي هو واحد بذاته وإذا كان ذلك كذلك فاعاود واحد من واحد متقدم على كل مركب وهذا الفاعل
الواحد ان كان أنزل ففعله الذي هو افادة جميع الموجودات الواحدات التي بها صارت موجوده واحدة
هو فعل دائم أزلي لا في وقت دون وقت فان الفاعل الذي يتعلق فعله بالمتحول في حين آخر وبه من القوة
الى الفعل هو فاعل محدث ضروري وعمله محدث ضروري وأما الفاعل الأول فبه يتعلق بالمتحول
على الدوام والمتحول يتغير به القوة على الدوام فليس هذا يعني أن يفهم الامر في الأول والاول تعاليم
جميع الموجودات وهذه الاشياء اذا لم يكن ان يتبين في هذا الموضع فلنضرب عنها اذا كان العرض
اغماها نبيين انما يحتوي عليه هذا الكتاب من الاقوال بل هي اقوال غير براهين وأكثرها

وإن أرادته يجب أن يكون كذلك مطلقاً فممنوع وما ذكره سابقاً لا يفي بذلك لأن الخمر من هذه الأرض بحسب الذات كاف في مطابقة للأشخاص ذوات المقادير والأوضاع والأشكال المختلفة لأن مطابقتها لتلك الأشخاص بحسب ذاتها لا باعتبار حلوله في عمله واقتضاه له السبب المحلول في العمل لا يتفق مطابقتها بحسب الذات لتلك الأختلافات المختلفة للأشكال والأوضاع والمقادير ولأنه من تلك ولكن لا نسلم أن التعلق لا يكون لا يحصل بصورة التعلق في العاقل ولا يجوز أن يكون أنك كذا الإنسان لنفس من دون أن نسلم

صورته معلوم في غير ما مجرد آخر فقلنا النفس من هناك ولولم أن التمثل إنما يكون بمحصل حوزة العقل في العالم ولكن
لا نسلم أنه يلزم منه أن يكون المفهوم الكلي مجردا عن جميع العوارض وإنما يلزم ذلك لو كان حلوله فيها كحلول السوداء في الجسم وهو
مجرد وعمل هناك نوعا آخر من الحلول لا يلزم منه انصاف الخال مما انصفه الخلل من الموضع والمقدار والشكل ويكون حلوله الصورة
العقلية في النفس من هذا القبيل ٨٤ ولولم ذلك فأنما يلزم ما ذكرنا كانت الصورة العقلية كليتوهو ممنوع من الكلي هو

مفسداتية وأهل مراتبها أن تكون جدلية فإن الاكوار بل الهازنة قليلة جدا وهي من الاقوال بمنزلة
الذهب الأبيض من سائر المعادن والقدرا الخالص من سائر الجواهر فترجع إلى ما كان فيه (قال أبو حامد) الكل
مما الكلي في هذه المسئلة تخيلات إلى قوله لا محالة (قلت) حاصل هذا القول في الاعتراض على من قال
أن الأول بعقل ذاته وبمقل غيره وأن علم العالم بذاته غير علمه بغيره وهذا أقوم به فإن هذا يفهم منه مضمين
أحدهما أن يكون علمه بذاته بنفسه الشخص هو علمه بغيره فهذا لا يصح أبدا والمعنى الثاني أن يكون علم
الإنسان بغيره التي هي الموجودات هي علمه بذاته وهذا صحيح وبيان ذلك أنه ليست ذاته أكثر من علمه
بالموجودات فإن كان الإنسان كسائر الأشياء فاعلم ماهيته التي تخصه وكانت ماهيته هي علم الأشياء
فعلم الإنسان ضرورة بنفسه هو علمه بغيره الأشياء لأنه أن كان غير ذاته غير علم الأشياء وذلك بين في
الصانع فإن ذاته التي يسمى بها صانعها ليست شيئا أكثر من علمها مصنوعات وأما قوله أنه لو كان علمه بنفسه
هو علمه بغيره لكانت نفسه نفسا له وإثباته إثباتا له فاهم بذلك لو كان علم الإنسان بنفسه هو علمه بغيره لكان
إذ لم يعلم الشيء لم يعلم ذاته أي الفاعل الغير جهل ذاته وإذا علم الشيء لم يعلم ذاته فلو كان صادقا في جهة
كاذب من جهة لأن ماهية الإنسان هي العلم والعلم هو المعلوم من جهة وغير المعلوم من جهة أخرى ماذا
جهل معلوما ما فقه جهل جزأ من ذاته وأما جهل جميع المعلومات ففقه جهل ذاته فنفى هذا العلم عن
الإنسان هو نفى علم الإنسان بنفسه لأنه إذا انتفى عن العالم المعلوم من جهة والمعلوم والعلم عن واحد
انتفى علم الإنسان بنفسه وأما المعلوم من جهة فهو غير العلم ما غير الإنسان وليس وجوب انتفاء هذا
العلم عن الإنسان انتفاء علم الإنسان بنفسه وكذلك الخال لا الأشخاص فاهم ليس علمه بذاته مبرور هو
نفسه بذاته وذلك قد يعلم بذاته مع جهله بغيره (قال أبو حامد) فإن قيل هو لا يعلم القرائي قوله لأن
الذات واحدة (قلت) كلام الفلاسفة مع هذا الرجل في هذه المسئلة ينتهي إلى أصول علم يجب أن تقدم
فتنكبهم فاعلم ما إذا سلم علم ما وضمومتها وزعموا أن البرهان قادم إليه بلزمتهم شي من هذا إلا زعمات
كلها وذلك أن القوم يزعمون أن الموجود الذي ليس بجسم هو ذاته علم فقط وذلك أنهم يرون أن
الصورة إذا كانت غير عالمة لانها في موادها فاذن حشيت ليس فاعلم في مادة علمه عالم هو ذلك دليل أنهم
وجدوا وأن الله عز وجل الماده إذا تجردت في نفس من مادتها صارت علما وعقلا وإن العقل ليس شيئا أكثر
من الصور والتجرد عن الماده وإذا كان ذلك كذلك فبما كان ليس مجردا في أصل طبيعته فأتى في
العقل مجردة في أصل طبيعته أخرى أن تكون علما وعقلا ولما كانت معقولات الأشياء هي حقائق
الأشياء وأن العقل ليس شيئا أكثر من إدراك المعقولات كان العقل مناهو العقل بعينه من جهة ماهو
معقول ولم يكن هناك تارة بين العقل والمعقولات إلا من جهة أن المعقولات هي معقولات أشياء ليست
في طبيعتها عقلا وإنما تصير عقلا بمجرد العقل صورها من الماد ومن قبل هذا لم يكن العقل مناهو
المعقول من جميع الجهات ما أن الشيء في غير مادة العقل منه هو المعقول من جميع الجهات وهو عقل
المعقولات ولا بد لأن العقل ليس هو شيئا أكثر من إدراك النظام للأشياء الموجودة وتوحيدها ولكن واجب
فيما هو عقل مفارقة أن لا يستند في عقل الأشياء الموجودة وتوحيدها إلى الأشياء الموجودة في الخارج معقولة
عنها لأن كل عقل هو بذاته فاهم فقه تاربع النظام الموجود في الموجودات أو مستكمل به وهو ضروري بقصر

الماهية المعلومه أو تسمية
الصورة العقلية كلية مجاز
باعتبار أن المفهوم المعلوم
بها كلي ونسبة الصورة
العقلية اليها كنسبة صورة
الفرس المنقوشة على
الحديد إلى ذات الفرس
فكما أن الصورة المنقوشة
هي الجدار مثال وشيع
للفرس الموجود في
الخارج لأنها حين
حققتها كذلك الصورة
العقلية بالنسبة إلى ماله
تلك الصورة (لا يقال)
الأدلة الدالة على الوجود
الذاتية والذاتية أن
الحاصل في النفس هو عين
الماهية لا مثاقيلها وشيعها
(لا نقول) لأن علم ذلك
بل اللازم منه وجود
المفهومات المعقولة في
قوة إدراكه لا لا يلزم
انصاف المعلومات عالما
بالمفاهيم الثبوتية وثلا
يلزم تعيينها حين هي
مستدرة وأما أن تلك
القوة المدركة التي يكون
وجود المفهومات فيها
هي النفوس البشرية فلم
تدل عليه تلك الأدلة كما
تحققنا (الوجه)
الثالث أن النفس

الناطقة تقوى على إدراك ذاتها وإدراك أدراكها لا شيء من القوى الجسمانية يدرك ذاتها
وأدراكها كاتفاق لا شيء من النفس به وتجهانسة نفوس مجردة هو المطلوب (وجواب) أن لا نسلم أنه لا شيء من القوى الجسمانية
يدرك ذاتها غائبة أن الحواس الخمس الظاهرة وكذا الحواس الخمس الباطنة لا تدرك ذاتها ولا أدراكها ولو كان لا يلزم
جنسه الحكم الكلي ولم لا يجوز أن تكون قوى أخرى جسمانية تفارقها في أنها تدرك ذاتها ولو أدراكها كاتفاق القوى الجسمانية

مختلفة بالحقيقة فهو وإن ثبت لأحدهما حكم لا يثبت للآخر ولا يرى أن قوة المر لا تغدو الأحاسيس إذا كان البصر منه لا بالعين
مختلفا سائر الحواس الظاهرة فانما انما تدرك بحسوساتها عند لا قاتما تامل الحواس ودعوى أن كون الإدراك مدركا ذاته وإدراكه
مشروط بقدر الإدراك فهو - قال الآن بقوله عليه البرهان (وجه الرابع) أن النفس الناطقة لو كانت قوتها في حضور من الأعضاء
لكانت دافعة التعلل أو غير متعلقة له أصلا والناظر باطل بقبحه لا تأتدرك ٨٥ القلب والدماغ وسائر الأعضاء التي

يتوهم حلول النفس فيها
في بعض الاوقات دون
بعض ما تقدم مثله (أما
اللازمة) فلان التعلل
لا يكون الا بمحصل ماهية
المعقول للمقابل اما بدونها
كما في العلم المحسوس أو
بصورتها كما في العلم
الاطبعي فان كان ادراكك
النفس لذلك العضو
بمحصل عنه لم تزدك
أبدان عين العضو حاصل
لها أبدأ وان لم يكن بمحصل
عنه بل بمحصل صورته
لزم أن تدركه أبدأ لان
حصول صورة الضعوف
النفس الحالية في ذلك
العضو لم يتأخر عما يمكن
لاستلزامه اجتماع المثلين
في مادة واحدة وانما محال
(و جوابه) انما لا نسلم
اللازمه وما ذكره لبيان
من أن التعلل لا يكون الا
بمحصل ماهية المعقول
للمقابل اما بعينها أو
بصورتها كما في العلم
الاطبعي فان كان ادراكك
النفس لذلك العضو
بمحصل عنه لم تزدك
أبدان عين العضو حاصل
لها أبدأ وان لم يكن بمحصل
عنه بل بمحصل صورته
لزم أن تدركه أبدأ لان
حصول صورة الضعوف
النفس الحالية في ذلك
العضو لم يتأخر عما يمكن
لاستلزامه اجتماع المثلين
في مادة واحدة وانما محال

من الأعضاء حصل شعور القوة العاقلة يعطها واذ لم يحصل لم يحصل لها شعوره (ولن سلطنا ان التعلل لا يكون الا بمحصل ماهية
المعقول للمقابل) لكن لا نسلم انما كان ادراكك النفس بمحصل عنه لم تزدك أبدأ وانما كان حصوله عنه بل
كافيا في ادراكه (ولم) لا يجوز أن يكون وقوفه على شرط آخر كالشعور وغيره فان حصل الإدراك واذ لم يحصل لم يحصل وان
سلطنا ان ادراكك المحصل انما كان باعتبار حصوله من غير أن يدركه ما عاين ولكن لا نسلم انما كان باعتبار حصوله من غير أن يدركه

دائماً (قولهم) لأن صورة الصورة والقدرة العقلية الحالية في ذلك الصورة لا يتلزم اجتماع الاثنين في مادتها واحدة متوحد وإنما يلزم ذلك لو كانت صورة العنصر مائة للعنصر وليس كذلك قبل الصورة شبح ومثاله لا يمثل ولا شارك له في الحقيقة وقد عرفت أنه لا دلالة لادلة الماتة على الوجود الذنفي على كون الحاصل في النفس الانسانية عين مائة المقول (ولو لم أن الصورة العقلية بمثابة الامر المتأخر) فلا تلزم لزوم ٨٦ اجتماع المثلثين في مادة واحدة بل اللازم هو حصول أحد المثلثين في الآخران كان ارتسام

وهو أحسن شيء بالتزبي وهذا كاف في هذا الباب ولكن في كل حال فلنذكر باقي كلام هذا الرجل في هذا الفصل وننبه على الخطأ اللاحق فيه (الوجه الثاني قال أبو حامد) هو أن قولهم إلى قوله من كل وجه (قلت) تفصيل الكلام هو اتفاق السؤالين (أحدهما) كيف صار علمه بذاته هو علمه بغيره وقد تقدم الجواب على ذلك وأنه يوجد في عقل الانسان من هذا ما هو الذي وقعنا على وجوده وبوجوده في العقل الأول (والسؤال الثاني) هل هو يشترك علمه بتشكيره المعلومات فانه يحيط بجميع المعلومات المنتهية ونضيف الانتباه على الوجه الذي يمكن أن يحيط علمه بغير المتأخر (والجواب) من هذا السؤال أنه ليس يمنع في العلم الأول أن يوجد فيه مع الاتحاد تفصيل بالمعلومات فانه لم يمنع عندنا لفلاسة أن يكون سلم غيره وذاته علمه متفرداً من جهة أنه يكون هناك علوم كثيرة وإنما امتنع عندهم أن العقل مستكمل بالمقول ومعلول عنه فلو عقل غيره على جهة ما عقله نحن لكان عقله معلولاً من الموجود بالمقول لأدلة أنه وقد قام البرهان على أنه على وجوده والكثرة التي في الفلاسة هو أن يكون عالماً لا ينسب له بل يعلم ذاته على ذاته وليس يلزم من تقي هذه الكثرة عنه تعالى تقي كثرة المعلومات الألهي طريق الجدول فتنه السؤال من الكثرة التي عندهم إلى الكثرة التي في المعلومات نفس العقل من الفعال السطحيين لأنه أوجه أنهم كما يتفوق تلك الكثرة التي هي من حامل ومجمل كذلك يتفوق الكثرة التي هي العلم من قبل المعلومات لكن الحق في ذلك أنه ليس تعدد المعلومات في العلم الأول كعدد ما في العلم الانساني وذلك أنه يلحقها في العلم الانساني تعدد من وجهين (أحدهما) من جهة الخيال لا من جهة هذا الشيء المتعدد كما في التعدد الثاني تعدد ما في أنفس العقل متأخر التي المتعدد الذي يلحق الجنس الأول فأنك قلت الموجد جوباً انقسامه إلى جميع الأنواع الداخلة تحتها فإن العقل مثلاً هو واحد من الأركان الكلية المحيطة بجميع الأنواع الموجودة في العالم وهو يتعدد بتعدد الأنواع وهو بين أنه إذا زعمنا العلم الأول أني من معنى الركني أنه يرتفع في هذا التعدد ويبقى هناك تعدد ليس شأن العقل متادراً كالأركان العلم متاهو هو بعينه ذات العلم الأول وذلك محتمل ولذلك أصدق ما قاله القوم العقل حدثت عندنا لا تتعداه وهو الهز من التكيف الذي في ذلك العلم وأيضاً قالوا العقل متاهو علم الموجودات بالذات لا بالعلم بالذات والعلم بالذات ناقص من العلم بالفعل وكل ما كان العلم متادراً كثر عليه كان أدخل في باب العلم بالذات وأدخل في باب نقصان العلم وليس يصح على العلم الأول أن يكون ناقصاً بوجه من الوجوه بل يوجد فيه علم هو علم بالقوة لأن العلم بالقوة هو علم في حيزه فذلك ترى القوم أن العلم الأول يجب أن يكون علماً بالفعل وأن لا يكون هناك كلية أصلاً ولا كثر متفردة من قوته مثل كثرة الأنواع المتفردة عن الجنس وإنما امتنع عندهم أن ادرك ما لا يتأخر به العلم بالذات من المعلومات عندنا من متفردة بعضها عن بعض طالعاً وجهها علم تفصيل المعلومات المتناهية وتغير المتناهية في قسمه لو علمنا كثر وهي متفردة عنه فلهما واحد بالذات سبحانه وإذا لم نعلم نحن من الكثرة في العلم الألهي كثر وهي متفردة عنه فلهما واحد بالذات سبحانه لكن تكيف هذا المعنى وقصوره بالحقيقة يمنع على العقل الانساني لأنه لو أدرك الانسان هذا المعنى لكان عقله هو عقل البارئ تعالى وذلك محتمل وإنما كان العلم بالانفص عندنا هو العلم بالفعل لعل علما ان علمه هو أشبه بالعلم الشخصي منه بالعلم الكلي وإن كان لا كايلاً ولا شخصياً من فهم هذا

الصورة في العنصر ولو حصل أحد المثلثين فيما يحصل في المثلث الآخران كان ارتسام الصورة في القدرة لماعة ولم يبق الجليل على استحالة تقي منها (فان قلت) إذا انفصل الجسم الذي هو محمول الناطقة فقد تعقل صورة الجسمية والذاتية الحالية في مادتها الناطقة المنتهية بصورة تلك الصورة الجسمية والذاتية أيضاً حالة في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان أو فوجيتان متماثلتان أحدهما جسمية والأخرى عقلية لأن الحال في الحال في الشيء حال في ذلك الشيء (قلت) لا تلزم أن الناطقة حالة في المادة بل في حالة في الجسم المسركين المادة والصورة ولو سلم فلا تلزم أنه يلزم عليه أن تكون الصورة العقلية الحالية في الناطقة حالة في المادة حتى يلزم اجتماع المثلثين في مادة واحدة وما ذكر من أن الحال في الحال في الشيء حال في ذلك الشيء ممنوع فان حلول أحد الشئيين في الآخر ليس

هجرة من مقارنتها بأى وجه كان ولا يلزم أحدهما يكونه حالاً في الآخر أولاً من العكس بل هو عبارة عن الاختصاص التام ولا شأن له بالزعم من كون الشيء ناعماً الشيء أن يكون ناعماً لعله ولا ترى ان البرهان التام لا تكون ناعمة الجسم الذي هو محمول لتلك الحركة (لا يقال) معباً له بالزعم اجتماع المثلثين في مادة واحدة لكنه يلزم حلول أحد المثلثين في الآخر والجواب على القائم على استحالة اجتماع المثلثين في محل واحد قائم بعينه هذا يلزم على تقدير حلول

أحد ما في الآخر إنما هدم الأتيار بينهم أما بسبب الماهية ولزومها للكون بما عليه وأما بسبب العوارض فلتساوي شيخيها
(الناقد) لأنهم عديم التمايز بالأرض لأن أحدهما ثابت للآخر والآخر متغير وهذا القدر يكفي في التمايز بخلاف ما إذا
كانا حاليين في محل واحد ثم لولم نرم اجتماع الثنتين في مادة واحدة قلنا باسم استعمال اجتماع الثنتين في محل فلهذا ضرورة بل الاستحالة
أنما تكون إذا كانا المثالين مع وجود منالو وجود المتأصل وأما إذا كان اجتماعهما ٨٧ في المحل بأن يكون أحدهما موجودا

فهم معنى قوله تعالى لا يموت عنده منتقال ذرة في الارض والارض وغير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى (قال ابو حامد) وقد خالف ابن سينا هذه اذ يرى من الفلاسفة القول بغيره ونحوه (قلت) الجواب عن هذا كله ان ما قلناه وذلك ان القول بما نقول انما يعرف من جهة التي بها ذلك الغير انفس وجوده لا يرجع الى المعلوم له والاشرف وجوده انفس لان العلم هو المعلوم ولم يتغير من جهة انه يعلم ذلك الغير بعلوم اشرف وجوده من العلم الذي نطق به من الغير بل واجبان يعلم من هذه الجهة انها الجهة التي من تعلمها وجود الغير منه واما النظر في حواجز كثرة المعلومات في العلم الازلي فمسئلة ثانية وقد ذكرناها اولاً في اخر القوم من اجل هذه المسئلة اني القول به لا يعرف الاذاته كما توهم هذا الرجل بل من اجل ما قلناه وهو بالجهة الثلاثية علمه علمنا الذي في غاية الخفاصة له ما بين سنا انقارام ان يصح بين القول به لا يعلم الاذاته و يعلم سائر الموجودات بعلوم اشرف عما يعلمه الانسان اذ كان ذلك العلم هو ذاته وذلك بين من قوله ان علمه بنفسه وبغيره بل بجميع الاشياء هو ذاته وان كان لشرح هذا المعنى كما شرحنا هو ذلك ليس قوله هذا هو عين التناقض ولا يصح من سائر الفلاسفة بل هو قول جميعهم والاراد من قول جميعهم انما قرر هذا في كفتين ان كسب ما يحاسب هذا الرجل من اجل على الحكماء مع ما يظهر من موافقة الرجل لهم في اكثر آرائهم (قال ابو حامد) مجيباً عن الفلاسفة فان قيل انما ثبت اني قوله وهذا محال (ثم قال) ابو حامد مجيباً عليهم قلنا هو ما كان العلم واحداً الى قوله كبراهين الهندسيات (قلت) هذا كلام طويل غاية في غلظته على وجوده وهو ما يحاسبه في الفلاسفة في كون علمه هذا هو ان تقتصر سماته بظهور ان في العقولات من احوال لا تتكرر الذوات المعقولات بكثرتها كما يظهر في احوال لا تتكرر الذوات بكثرته مما مثل ان الشيء واحد وهو وجوده وضروبي ويمكن وان هذا اذا كان هو وجوده فودليل على وجوده علم مقتضب يحيط بعلوم كثيرة بل غير متناهية فالجهة الاولى التي عمل في هذا الباب ما يظهر من الامور والذهنية التي تلحق بالمعقول في النفس وهي فيه شعبة بالاولى التي الموجودات عند اعتبار الاضافات الموجودة فيها والاصول وذلك ان الاضافة لا لا حقيقة للمعقولات بظهور من امرها انها احوال لا تتكرر المعقولات بل هو يمتنع على ذلك بان الاضافة لا لا حقيقة للامور والاضافة في هذا الباب فهو عين هذه الجهة فنحن نأخذ في المناظر من علم كبره وان علمنا بالامور متلاعبة علمنا بالابواب والحق ان الاضافة لا تكون حلالاً في محال من خارج هذه الزائدة في العلم الموجودات واما الاضافة التي في المعقولات فهي ان تكون حلالاً في محال من خارج هذه الزائدة في العلم الموجودات وهذا كالمعلم في العلم الانساني فليعلم العلم الازلي وراهم ان يعلم بما ظاهري في العلم الانساني فقد قلنا الحكم من الشاهد الى الغائب في موجودي في غاية التسامع لا في موجودي مشتركين في النوع او في الجنس بل مختلفين غاية الاختلاف واما الجهة الثانية فهي اننا تعلم الشيء بعلوم واحد ونعلم اننا تعلم بعلوم في العلم الاول لاصفته زائدة عليه والاولى بل هي ذاتها غير التي في غيرها نعم اما ما يحاسبه من ان هذه العلوم هي علمنا ذاته لا تسلسل فلا معنى لانه معروف من امره انه تسلسل وليس يلزم من كون العالم عالماً بالشيء غافلاً عنه انه يعلم انه يعلم ان يكون اذ علمه انه يعلم فقد علمنا زائداً في العلم الاول بل العلم الثاني هو حال من احوال العلم الاول لذلك فمعلمه العلم والروايات غير انها تقول كان علمنا كالمعلم انما ندعى العلم الاول بغير

المقاسمة للمعرفة الشارطة غير تلك الحالة (واعترض) عليه أولا بان ادراكه ذاته اذا كان من قبيل المصنف الاول لم يكن يتكون
 مدركة لا ادراكا له تلوها كذا فيلزم علوم غير متناهية (واجيب) بان العلم بالعلم ليس غيره بحسب الذات بل بحسب الاعتبار فقط
 فاللازم ان يكون لها علوم غير متناهية متعارفة بالاعتبار ولا اضافة لغيره وانما باننا نحن نعلم بالضرر وانه كثير من الصفات الحقيقية
 القائمة بالنفس لا يدوم استحضارها مع ٨٨ كونها من الصفات الاولى وواجب بان اللغة وعدم الاستحضار انما هي عن

التصديق بوجود تلك الصفات فيها لا عن تصور هوائها دائم وكلامنا فيه ولا يخفى عليك ان هذا الجواب مبكّر ومخالف لما يجده الانسان من نفسه فاننا نحن نعلم بالضرورة عدم علمنا بالقدرة والاشياء والتجاسة الى غير ذلك من صفات النفس الحاصلة لها في بعض الاوقات (ثم) انما الفرق بين الصفات الحقيقية والاضافية بان الصفات الحقيقية مدركة للنفس دائما والصفات الاضافية مدركة حالة المقاسمة دون غير تلك الحالة لا تتضاءل شرط ادراكها بحدوثها المقاسمة كون كل منهما حاصله للنفس دائما لا يدفع النفس بالصفات الاضافية للنفس فان ادراك النفس لها ان كان يحصل انفسها لكانت تتكون مدركة لها دائما وان كان يحصل صورها لزم ان لا تكون مدركة لها أصلا لانه لزم اجتماع الاثنين في محل واحد (فان قلت) ادراكها بمحصل انفسها الا انها لما كانت امور

اضافية والامور الاضافية مشروطة في تغلبها بتقل المتنافس اليه ضرورة ان تنقل الامور الاضافية بدون المتنافس اليه فانما تنقل المتنافس اليه متغلبا هي ايضا والا فلا (قلت) اذا جاز ان يكون الشيء حاصله للنفس دائما لا يكون ادراكه دائما لا تنافي شرط ادراكه جاز ان يكون الجسم الذي هو محل الناطقة حاصله للنفس دائما ولا يكون ادراكه دائما لا تنافي شرط ادراكه كما في بعض الاوقات وعدم كون محل الناطقة اضاليا غير مشروط بتغلبه

الامر والى غير هذا. فاما المحجة التي ازيها الفلاسفة المتكلمون من ان الجميع من المتكلمين يعرفون ان علوم الله تعالى غير متناهية وانه علم واحدي فمقاومة بحسب اعتقاد قول القائل لانه مقاومة بحسب الامر في نفسه وهي معانده لان تلكا لخصومهم هما الايمان بنصه وان علم الباري تعالى ليس بشيء في هذا المعنى علم المخلوق فانه لا جاهل من يستدرك علم الله تعالى لا يخالف في المخلوق الامن باب النكية فقط وهذه كلها اقاويل جدلية والذی يعتمد عليه ان علم الله تعالى واحد وانه ليس معلولا عن المعلومات بل هو علمها والتي الذي اسبابه كثيرة وقولهم يكثر وما الشئ الذي هو اولاه كثيرة فليس يلزم ان يكون كثيرا بل هو الذي به المعلومات كثيرة وعلم الاول لا يشك في انما انتفت عنه التكرار التي علم المخلوق كما انتفى عنه التقدير بتغير العلوم والمتكلمون يضمنون هذا من احد اصولهم واما هذه الاقاويل التي قلت ههنا فهي كلها اقاويل جدلية واما قوله ان قصده ههنا ليس هو معرفة الحق وانما قصده ابطال اقاويلهم واطهار دعاوهم بالباطلة فقصده لا يلبي به بل في غاية الشر وكيف لا يكون ذلك كذلك ومعتظم ما استفاد هذا الرجل من التباهة وفاق الناس فيما وضع من الكتب التي وضعها: استفادها من كتب الفلاسفة ومن تعاليمهم وهاهنا اذا استأخروا في نفس من الواجب ان ينكر فضلهم في الظاهر ورازشوا به عقولنا ولم يكن لهم الاضاعة المنطق لكانوا ساجدين وعلى جميع من عرف مقدار هذا الصناء يشكرهم عليه او هو معتريف بهذا المعنى وداع اليه قد وضع فيها التاكيد بقوله انه لا سبيل الى ان يعلم احد الحق الا من هذه الصناعات وقد بلغ التسلوب الى ان استخرجوا من كتاب الله تعالى افسوزا من استفاد من كتبهم وتعاليمهم مقدار ما استفادوه منها حتى فاقوا اهل زمانه وعظم في مهله الاسلام صسته ذكره ان قولهم هذا القول وان صرح بدهم على الاطلاق يوزم علومهم وان وضعنا انهم يحفظون في اشياء من العلوم الالهية فانما نتج على خطئهم من التواضع التي علموا بانها هي في احوالهم المنطقية وقطع انهم لا يلزموا في الرقيب هل خطأ ان كان آرائهم فان قصدهم انما هو معرفة الحق ولو لم يكن لهم الا هذا القصد لكان ذلك كافيا في مدحهم مع العلم ان احد من الناس في العلوم الالهية قولا، متدبه وليس بعضهم احدا من الخطأ الا من معه الله تعالى بامر الهى خارج عن طبعه الانسان وهم الانبياء فلا ادري ما حل هذا الرجل مثل هذه الاقاويل اسأل الله العزة والمغفرة من الزلل في القول والعمل والذي يحاكمه من صفة ايمان من اتبع الشرع في هذه الاشياء والذي يقوله محققو الفلاسفة لان قول من قال ان علم الله تعالى وصفاته لا يتكفوا ولا تقاس بصفات المخلوق حتى يقال انها الذات او زائدة على الذات وهو قول المحققين من الفلاسفة والمحققين من غيرهم من اهل العلم والحق الموفق الهادي (قال ابو حامد) فان قيل هذا الاشكال في قوله في مسئلة مفردة (قلت) الكلام في علم الباري تعالى بذاته وبغيره مما يحرم على طريق الجدلي في حال المناظرة فضلا عن ان ثبت في كتاب ما لا ينتهي افهام الجاهل الى مثل هذه العقائد وادان بعض معهم في هذا بطل معنى الاضية عنهم فلذلك كان لا يخفى في هذا لعدم علمهم ان كان لا يكافي في مساعدتهم انهم هم من ذلك ما طمئنته افهامهم ولذلك لم يقتصر الشرح الذي قصده الاول على تعليم الجاهل في تفهيم هذه الاشياء في الباري تعالى لوجودها في الانسان كما قال الله تعالى لم تعبدوا الا بصر ولا

نفس الى ضرورة ان تنقل الامور الاضافية بدون المتنافس اليه فانما تنقل المتنافس اليه متغلبا هي ايضا والا فلا (قلت) اذا جاز ان يكون الشيء حاصله للنفس دائما لا يكون ادراكه دائما لا تنافي شرط ادراكه كما في بعض الاوقات وعدم كون محل الناطقة اضاليا غير مشروط بتغلبه

بمقتضى انضاض البدن لا يستلزم عدم اشتراطه بشرط آخر (الوجه الخامس) ولما كنا نفرض ان القوة تتحرك في جسم لكان حلقها بالالات الجسمانية لان القوة الحافظة في الاجسام غائبة وتقبل بتوسطها وان كان حلقها بالالات الجسمانية لكان كلما تعرض لتلك الالات كلال وضعف بعرض حلقها كلال وضعف لان اختلال الشرط يقتضي اختلال المشر وطه كما تضعف قوة الاحساسات وقوة الحركة الحافظة في البدن بضعفه كما في سن الاضطرابات لكن ليس كما ٨٩ بعرض الالات بدنية كلال

بمرض النفس في تعاطها

حك كلال بل قد تكل

الالات ولا تتكل في

تعاطها بل اما تثبت واما

تزيد وتقل (لا يقال)

استثناءه يقتضي التالى

هو ما غير صحيح بالاحمد

الشيخ الهرم بعرض له في

تمتله ضعف وظلال

لكلال الالات البدنية

(لا نقول) التالى ههنا

موجبة كلية واستثناءه

نقصه ههنا عارض كلى

(وما ذكر) من الموجبة

المجزئية لا يدفع عنه لان

الايجاب الجزئى لا ينافى

رفع الايجاب الكلى بل

اغناها في السلب الكلى

و نحن ما دعينا ذلك وقد

يقرر ههنا السؤال على

وجه المعارضة (تقريره

ان يقال) لو مرض اقوة

التعقل اختلالا لالة

وجب ان يكون التعقل

بالالة لكن المزموم حتى

كما في اوخر سن الاضطرابات

فالاذن مشله وبجاب

حينئذ لم يمنع اللازمة فان

اختلال التعقل باختلال

الالة في اوخر سن

الاضطرابات لا يدل على ان

الماتل حال في الجسم مائل

بفنى ذلك شيئا بل واضطر الى تفهم معان في الادارى تعالى بتشملها بالجوارح الانسانية مثل قوله تعالى اولم ير انما خلقناهم معاجلت امدنا انما فهم لحما يكون وقوله خلقت سيدى فهذه المسئلة هي خاصة بالعلماء الراغبين الذين اطلعهم الله على الحقائق ولذلك لا يجب ان يثبت في كتاب الا في الموضوعه على الطريق البرهاني وهي التي شأنها ان تشرع في ترتيب وبعدها يسهل آخر يضيق على كثر الناس النظر فيها على الصور البرهاني اذا كان ذات فطره كائنه مع قلة وجود هذه الفطرية في الناس فالكلام في هذه الاشياء مع الجوارح هو بمنزلة من يسي في السوم ابدان كثير من الحيوانات التي تلك الاشياء موم فان السوم ما غايى امور وما فاقته قد يكون مع ما في حق حيوان شئ هو غدا في حق حيوان آخر وهو كذلك الامر في الارامع الانسان اعنى قد يكون رأى موم في حق نوع من الناس وغدا في حق نوع آخر فمن جعل الازاء كلها ملائمة لكل نوع من انواع الناس بمنزلة من جعل الاشياء كلها اقضية لجميع الناس ومن منع النظره مناهة بمنزلة من جعل الاغذية كلها موم لجميع الناس وليس الامر كذلك بل فيها موم انواع من الانسان وغدا لنوع آخر في حق الناس من هو في حقهم فقد اسحق القودوان كان في حق غيره غدا موم منع السم عن هو في حق غدا موم ما توجب عليه القودا ايضا فقل ههنا ينبغي ان يفهم الامر في هذا ولكن اذا تعدى الشر الجاهل في الدم من هو في حقهم على انه غدا موم ينبغي على الطبيب ان يبحث بصناته في شأنه ولذلك امرنا نحن التكلم في مثل هذا الكتاب والالها كنانا ان ذلك يجوز لنا بل موم اكبر المعاصي وامن اكبر القسا في الارض وعقاب نفسه بدمه ما لم يشر به وماذا لم يكن يدين الكلام في هذه المسئلة لقليل في ذلك بحسب ما تله في الكلام في هذا الموضوع حينئذ لم يتقدم غير كلام بالاشياء التي يجب بها الارتياض قبل النظر في هذه المسئلة فنقول ان القوم لما نظروا الى جميع الدورات وجدوا انها صنفان صنف مدرك بالحواس وهي اجسام كائنه انما اشار اليها وارض اشار اليها في تلك الاجسام وصنف مدرك بالعقل وهي ماهيات تلك الامور المحسوسة وطبائعه التي الجواهر والارض ووجدوا التي لها ماهيات بالحقيقة فيها هي الاجسام وهي بالماهيات للاجسام صفات موجدتها لها صارت تلك الاجسام موجدتها بالفعل وبخصوصه تصدور اهل من الاصل لا يصدر عنها وخالف هذه الصفات الاعراض عند ههنا وجدوا الاراضى امورا زائدة على الذات المشار اليها القائمة بنفسها محتاج الى الذات القائمة بها والذات غير محتاجة في قولها اليها اعني الى الاعراض ووجدوا هذه الصفات التي ليست باراضى زائدة على الذات بل هي نفس حقيقة الذات المشار اليها القائمة بنفسها حتى تقوم ارتفاع تلك الصفات ارتفاع الذات ووقوع على هذه الصفات في الموجودات المشار اليها اعني الاجسام من قبل اهل جسم جسم من تلك الاجسام لخاصتها مثال ذلك انهم ادركوا الصفات التي صارت الذاتيات انما نحن قس فعله انفس به والصفات التي بها صار الحيوان حيا وانما نحن قس افعال الحيوان لخاصتها وكذلك ادركوا ان في الجمادات صور بهذه الصفة فنقصها من قبل انفس الجمادات لخاصتها تله نظر وافي هذه الصفات علما انها في محل من تلك الذات وغيرهم في ذلك المثل بانقلاب الموجودات المشار اليها من نوع الى نوع ومن جنس الى جنس

١٢ - تهايت ابن رشد **ب** بالالة الجوارح ان عنه في ذلك الوقت ما يتأخر من توفقه الذي هو بذاته كاستغراقه في تدبيره البدن وتوجبه بالكلية الجوارح لم يكن خلافة (والجواب ان يقال) لا تسلم ان لو كان حلقها بالالة الجسمانية لكان كلما تعرض لتلك الالات كلال وضعف بعرض حلقها كلال وضعف وانما لم يكن ما هو بشرط كمال التعقل من اختلال الالة باقيا في سن الاضطرابات ويكرن انتقصان في سن الاضطرابات وهو عنى الجوارح ان يكون شرط كمال التعقل حيا معينا من اعتدال

الألة باقية من الخطاط وبكونه انحصار من الخطاط وأرداه في الزائد على ذلك الحد لذلك يحتل التعقل حيثما لم يقع
اختلاف في ذلك الحد في أول من الخطاط اختل التعقل أصنا (فان قيل) وقام شرط كمال التعقل من الاستدلال لاوجب
إبقاء التعقل على حاله ليكناريته زداد ويكمل في زمان الكهولة فمن أين حصل ذلك الكمال حال اختلال البدن (قلنا) يجوز
أن يعلل المزاج الحاصل في زمان ٩٠ الكهولة وأوقى القوة العاقلة من سائر الأجزاء فلا يرم قوت القوة العاقلة حيثما فازداد

التعقل وكل وقد يجب بان القوة العاقلة وان بقيت على حالها لكن لما اجتمع في ذلك الزمان علوم كثيرة مع عدم اختلال الحد المتعبر من الاعتدال في كمال التعقل صارت أكمل ورده الحكيم الحق في بان جودة الفعل اما بحسب التفسير والاعتقاد كما اذا أحسن في مرارا كثيرة فانه يحصل للحس حيثما هيته مقر بنية بذلك الحس بسبب تلك الخبسة ذلك الجسد في نفس ربها واما بحسب التصرية كما اذا كان الشيء جزئيات متعددة وحصل للحس بها شعور على التعاقب كل جزئي منها يمرض عليه كان أجسودا حيا بها بها عرض عليه فله واما بحسب القوة العاقلة فكل قوة حس كانت أم لفتتار كانت أجود فصلا والانسان في من الخطاط يكون أجود تعقلا منه في من النور والوجود الثلاثة للذكية وكذا يكون أجودا حسا لو جهن الأولين أعنى النور

بأنقلاب تلك الصفات وتبرهاه مثال ذلك انقلاب طبيعة النار الى الهواء والصفة التي فيها يصدر فعل النار وهي التي بها سميت النار نار الى الصفة التي فيها يصدر فعل الهواء الخاص به وهي التي سمى بها الهواء هواء واستدلوا بضاهي وجود هذا العمل بكون الذات المشار اليها تتفعل من غيرها كما استدلوا بالفعل على الصبر وقد ثابته لم يمكن أن يترجم أن الفعل والافعال هما من شيء وطبيعة واحدة فاعتقدوا من أجل هذا أن جميع الأجسام العاقلة المنفصلة مركبة من طبيعتين واحدة متفعله نفسها والقاعد صورية ماهية وجوهر او صواعب المنفصلة موضوعا وهنصر او مادة وتظهر لهم من هذا أن هذه الأجسام المنفصلة ليست أجسام بسيطة على ما يظهر للحس ولا مركبة من أجسام بسيطة اذ كان كل جسم له فعل وانفعال وروايات الذي يدرك الحس من هذه هي الأجسام المشار اليها المركبة من هذين الشيئين الذين هموا أحدهما صورته والآخر مدونه الذي يدرك العقل من هذه هي هذه الصور وانما انما تصير مقولاته عقلانا فاعلموا العقل من الأمور والقائمه بها هي التي هي صورة موضوعا ومادة ووجدوا الأعراض تنقسم في العقل الى مثل هاتين الطبيعتين وان كان الموضوع لها بالحقبة أعنى العمل الذي تقوم به هي الاسماء المركبة من ذيلتين المعنيتين فلما تميزت لهم الأمور المقولة من الأمور المنفصلة وتبين لهم ان في المنفصلة طبيعتين أحدهما قوتها الأخرى ففصل نظروا أي الطبيعتين هي المتقدمة على الأخرى فوجدوا أن العقل متقدم على القوة لكن انما هو متقدم على الفعل ونظروا في العمل والمعلومات أيضا فانقسمت فيهم الى امرأى هي في العقل السبب الأول لجميع العمل فزمن أن يكون فلا محض وان لا يكون فيها قوة أصلانية لو كان فيها قوة لكنا متفعله من جهة وهذه من جهة فلم تكن أولى ولما كان كل مركبة من مستقومتين صفة قوتها وقوتها فعل وجب عند هم أن لا يكون الأول مركبا من صفة وموضوع ولما كان كل يرى من القوة عند هم عقلا وحيدان يكون الأول عندهم عقلا فلهذه هي طريقة القوم بعملها ما كان كنه من أهل الفطرة المدة لقبول العلوم وكنت من أهل الثبات وأهل أغراضهم مثل أن تنظر في كتب القوم هو علمهم تنقف على كنههم من حق أو ضده ولئن كنت من تقصيت واحدة من هذه الثلاثة فمضيتك أن تنفر في ذلك على ظاهر الشرع ولا تنظر الى هذه العقائد المحدثه في الاسلام فأنك ان كنت من أهل العلم لم تكن من أهل الدين ولا من أهل الشرع فلهذا هو الذي حرك هؤلاء القوم أن يعتقدوا أن هذه الذات التي وجدوا انها مبدأ العالم أنها بسيطة وانها علم وعقل ولما رأوا أن النظام للوجود هو باقي العالم وأجزائه هو ما قد من علم متقدم عليه ففرضوا أن هذا العقل والعلم هو مبدأ العالم الذي أماده أن يكون موجودا وإن يكون محقولا وهذا مذهب من المارفين الانسانية الأول والأمر المشهور بتبسيط الحسور أن يفسح للجمهور وحقه والذين من الناس والأصاحب به من أهل دفع له اليقين به لمن لا سبيل له في وقوع اليقين به لانه كما قال في أول ما فهمتهم ما راق في السادة جوهراتهم لم يوافقوا جدوا الخلق الخاص بالجوهرات القائمة بذاته وكان الأول هو البق كل ما قام من الموجودات بذاتها كان هو الحق باسم الجوهر واسم الوجود واسم العلم واسم الحى وجميع المعاني التي أتت بها في الموجودات وبخاصة ما كان منها من صفات الكمال وأما سائر ما شاع بهذا الرجل على هذا المذهب فهو شيء غير ملتفت اليه الا هذه الجمهور والعامة من الناس وهم الذين يصرح عليهم

والأخبار المقتضية لامتياز الحسوسات دون

إليه الآخر فانه لا يكون أحدهما ولا علوا والكلام في زيادة التعقل ولا بحسب زيادة قوة العقل لا بحسب زيادة الخبسة التي فيه ولا بزيادة الحساسة بسبب اجتماع العلوم انما هي بحسب زيادة الخبسة التي فيه وذلك غير ما نحن فيه (الوجه السادس) القوة العاقلة قد لا يكملها تذكر الإلهام وتكره ما يلزمه من جهات متجددات وكل قوة حسية فسادا بكلها كثر الانا على القوة العاقلة ليست بتيق

سماع

بعضانية (أما) الصغرى فلا من كان؟ ثم مرقح. فعل الفزعة والقراءة كان أقوى على إدراك الأشياء والعلوم العبدية من العارضة
اليقينية والواجبة. تصحح ذلك (وَأما) الكبرى فيدل على التجرد والقاسم (أما) التجرد بقطاؤه فاعترافا بسلوذهن القوة وكلاهما
حدوثهما من فعله فإن السامرة بعد النظر في قرص الشمس باستضاءات النور الضعيف والسابعة بهجوم الاعد
الشديد لا تسم الصوت الضعيف والسابعة بعد شرم الرخمة القوية لا تخلص ٩١ بالرخصة الضعيفة وذلك قبل الدخول في الامة

والتي تجرى بالنتيجة وماذا كرم من أنهن كان كرمه وقراءة كان أقوى على ادراك الاشياء والعلوم الدقيقة وقوة المعارف الشبيهة
 فنقول ان اريد بكونه أقوى على ادراك الاشياء ان القوة المعالجة تكون أتم لتقديره فتكون وان اريد ان القوة المعالجة تكون أسرع
 فهموا وجود ادراكه لم يكن يجوز ان يكون ذلك محسباً للتميز والتجارب مع ذلك لا ينافي وقوع الكلال فيها على معنى ان يكون
 في تقديرها نقصان حتى بحيث لا يدرك ٩٢ لغاية قلته (الوجه السابع) لو كان المشار اليه بانجسام أو جسماني لما علم احد

من الناس بالضرورة
 انه هو الذي كان موجوداً
 قبل ذلك بشر من منة
 والآن باطل فالقديم
 مثله اما الشريعة فلا
 الاجزاء الجسمانية
 والجسمانية الموجودة
 في تلك السنين قد تنطبق
 اليها التغير والتبدل لان
 الاجزاء البدنية قد تكبر
 بالنمو والسن وقد تصغر
 بالذبول والهرس والولان
 الحرارة الغريزية والحرارة
 الحاصلة من الحركات
 الضرورية وتغير الضرورية
 والحركات الحاصلة من
 أشعة الكواكب دائماً
 في التحليل والقوة الفاعلية
 في اراد بدل ما يحل منه
 دائماً وكل ذلك يقتضي عدم
 بقاء الاجزاء الموجودة في
 تلك السنين واذا لم يبق
 الاجزاء الموجودة في صاف
 الزمان لان نبي الامور
 القائمة بها عناصرها كانت
 أو عناصرها لآتم لو بقيت
 فلا بد ان تنقل من محالها
 عند نقلها الى محل آخر
 لا مناع قيامها بنفسها
 فيزول الانتقال على الصورة
 والاعراض وانه محال
 وان كان كذلك امتنع
 لاحد ان يحكم بالضرورة
 ان هو الذي كان موجوداً قبل ذلك تلك السنين واما بطلان التالي فلان كل احد من الناس علم ويحكم بالضرورة
 انه هو الذي كان موجوداً قبل ذلك (وجوابه) التفتن اما الجالقيان يقال ما ذكرتم به من قائم في البقية والاشياء فلو لم
 بجميع مقدماته لم ان يكون لها نفس مجردة أو أتم لا تقولون هو ما تنفصلان فقال لان اسم صديق الشرطة المذكور لو كان قد صدق
 لو كان المشار اليه باناهو مطلق الاجزاء الجسمانية البدنية وليس كذلك بل هو الاخراء الاصليين فانهم نعتن اني وتلك الاجزاء لمن اول

ان هو الذي كان موجوداً قبل ذلك تلك السنين واما بطلان التالي فلان كل احد من الناس علم ويحكم بالضرورة
 انه هو الذي كان موجوداً قبل ذلك (وجوابه) التفتن اما الجالقيان يقال ما ذكرتم به من قائم في البقية والاشياء فلو لم
 بجميع مقدماته لم ان يكون لها نفس مجردة أو أتم لا تقولون هو ما تنفصلان فقال لان اسم صديق الشرطة المذكور لو كان قد صدق
 لو كان المشار اليه باناهو مطلق الاجزاء الجسمانية البدنية وليس كذلك بل هو الاخراء الاصليين فانهم نعتن اني وتلك الاجزاء لمن اول

الحسرات الى آخره غير متصلة ولا متصلة (الانفصال) الاخر اذ البدن متساوية كانت اصلية او غير اصلية فهي متصلة متغيرة لان اعضاء البدن هي ما تقرر في علم الطب على وجهين بجهة وهي ما يكون جزؤه متساو كالكلى في الاسم والحد والظن والجمع والصبب والغضروف وغير ذلك ومركبة وهي ما لا يكون جزؤه متساو كالكلى في ماله واليد والوجه والعين فان غرابا ليس بيد جزء الوجه ليس بوجه ولا اعتناء المركبة تركبها من الاعضاء البسيطة واجزاء الاعضاء البسيطة سواء كانت الاجزاء مخلوقة ٩٣ من التي او زائدة حاصله من

الفرد اعيانها مما مثله
فليس طريق الفصل الى
بعضها اولى من طريقه الى
الباقي فلو لم نحلل الزائدة
دون الاصلية المخلوقة من
التي لم يربحان من غير
مرجح فلا نقول ان لم يربح
اجزاء الاعضاء البسيطة
اذا كانت متساوية لا يكون
طريق الفصل الى بعضها
اولى من طريقه الى الباقي
ولم لا يجب وزان تكون
الاجزاء الاصلية المخلوقة
من التي يتكونها من التي
مقتضيه مصفة فتخرج
الفصل مادام البدن على
حياته ففصل الاجزاء
الزائدة دون الاصلية من
غير لزوم ووجهان من غير
مرجح وايضا مع ما ذكر
لزوم ان لا تفصل اجزاء
الاعضاء البسيطة املا
او تفصل بالكمية وكلاهما
ظاهر بالعلان وهذا اذا
جرى بناههم على قانونهم
من نفي الفصل المختار
(واما على اصلنا فلا حاجة
الى ما ذكر لان الفصل
المختار يحوزان بمقتضى
الاجزاء الاصلية من
الفصل (الوجه الثاني)
انه لا بد في الانسان من

التكلم به انما اشتق من لفظ الضمير الذي يدل على ارتباط المجل بال موضوع ما يدل على ذلك المعنى لانه
راى ان هذا أقرب الى الدلالة على هذا المعنى فاستعمل بدله اسم الموجود اسم الجوهر ولكنه ايضا
تركلف من هذا اللفظ مصدق وجوده في لسان العرب ولذلك جعل الفريق الاخر الى اسم الموجود
والموجود الذي هو معنى الصادق هو الذي مفهومه هو غير مفهوم الماهية ولذلك قد علم الماهية من
لا يعرف الوجود وهذا المعنى هو غير الماهية في المركب ضروري وهو في البسيط والماهية واحد لا المعنى
الذي يدل عليه المتر جوت باسم الموجود فان هذا هو الماهية بعينه فاذا قلنا ان الموجود بعينه جوهري
وهو من لزوم ان يفهم من اسم الموجود المعنى الذي يدل عليه المتر جوت باسم الموجود فان هذا هو الماهية
بعينه او هو الدلالة المأقولة بتقدم وتأخير على ذوات الاشياء المختلفة ولذا قلنا ان الجوهر موجود لزوم ان
يفهم منه ما يفهم من الصادق وذلك اذا فهمنا من المسئلة المشهورة عند القدماء هي الفاعلة هل
الموجود واحد او اكثر من واحد وهي التي تكلم فيها ارسطو مع برنديس والمبس من القدماء في
الاولى من السماع الطبيعي ليس ينبغي ان يفهم من ذلك الاما يدل على الذات لو كان الوجود يدل على
عرض في موضوع كان قول من قال ان الموجود واحد متناقضا في نفسه وهذا كالمدين ان ارتاض في
كتب القوم ولما فرغ من تقريره لم اشذ في رد عليهم فقال (قال ابو حامد فهذا تفريع مذهبهم
والكلام عليه من وجهين الى قوله محال) قلت قد قلت ان هذا الغبار في المشاركة التي وزعم
قل الجنس المقول بالترابط لا من قبل الجنس المقول بالتشكيل فاذا انزل مع الله في مرتبة الاولى في
الالوهية باسم مقوله عليها يتواطى فهو جنس فينبغي ان يفترقا بفصل فيكون كل واحد منهما مركبا
من جنس وفصل والدلالة لا يجوز وزعم على وجود قدم اصلا اشتراكا في الجنس وان كان معقولا
بتقدم وتأخير لزوم ان يكون المتقدم عليه تاسرا ثم قال ابو حامد من انضاهم فتقول هذا النوع الى قوله
صانعين) قلت اما التركيب الذي يكون من الجنس والفصل فهو بعينه التركيب الذي يكون عن
الشيء الذي بالثبوت والشيء الذي يكون بالفعل لان الطبيعة التي يدل عليها الجنس ليست توجد بالفعل في
وقت من الاوقات خلية من الطبيعة التي تسمى الفصل والصورة وكل ما عند القوم مركبين هاتين
الطبعيتين فهو كاش فاسد له فاهل لان الفصل من شروط الجنس من جهة ما هو بالقوة وليس بوجد
عن يامن الفصل فيقارنه كل واحد منهما صاحبه بجهة مباشرة فوجود الآخر والشيء بعينه لا يمكن ان
يكون له شرط وجوده فلا ضرورة له على التي افادته الوجود بان قربت الشرط مباشرة وفيه وعندهم
أصناف القابل بالحققة وما كان قوت فقط وان كان خلافا للعرض والمقبول ما كان خلافا وان كان قوة
فالعرض وذلك ان ليس يتميز القبول بعينه من القابل الا من جهة ان احدهما بالقوة والآخر عرضي آخر هو
بأن فصل الشيء المقبول وكل ما هو بالقوة شيء آخر فهو ضرورة فيقبل ذلك الشيء الآخر بمطلع الشيء
الذي بالفعل وذلك ان الشيء هنا قابل بالفعل ومقبول بالفعل فكلاهما قائم بذاته لكن القابل هو جسم
لا عرضي ضروري وقابل القبول انما هو جسد والاهو في جسم فان الاعراض لا توصف بالقبول
ولا الصور ولا السطح ولا الخط ولا النقطة ولا الجثة لا ينقسم واما فاهل ليس بجسم فقد قام عليه البرهان
واما قابل ليس بجسم ولا في جسم فمستحيل اما تشكيك كوافيه من أمر العقل الذي بالقوة فانه اذا

حاكم واحد يكون هو سامعا بصرا شامعا اذا ما انما الاعضاء فبما من جهة ان احدهما بالقوة والآخر عرضي آخر هو
مرئياتا فاما خلافا لا لا ابيض بالون شيئا كشمس كناية على حلول او مرلو باردا والحاكم على الامور والادان يكون مدركا كالحا لا بد ان
امر يكون هو بعينه مدركا لكل هذه الخصوسات بكل هذه الادوار كانت ولا ان تخلفا تصور والخصوسات ثم ادركنا ما حكمنا
بان ذلك الخيال كانه فبما لهذا المحسوس وذلك يقتضي وجود شيء يمكن ان يكون المحسوس وليس له حاصل بل يمكن ان يحكم

هي الصورة الخيالية بأنه تعالى لهذا المحسوس ولا نأخذنا ما هي الاكسان على البصر في تلك الحجة بقية في هذا الشخص الانساني
و بعد بمحققه في الشخص الفرضي المعين فلا بد من شيء واحد يكون مفرقا للكيانات والجزئيات متساويا اذا تخيلنا شيئا اشتبهنا او
تخيلنا او يلزم من ذلك ان يكون صاحب انياله وصاحب الشهرة شيئا واحدا بعينه اذ لو كان صاحب انياله شيئا وصاحب الشهرة شيئا
آخر يلزم من ان يكون في الخيال حصول ٩٤ الشهرة كما ان يلزم من تخيل زيد شيئا ان يصير عمر ومثياله فثبت من هذا انه لا بد في

الانسان من شيء واحد يحصل عنده كل هذه الادراكات ونحن نعلم بالضرورة انه ليس في البدن جسم أو جسماني يحصل عنده جملة أصناف هذه الادراكات فثبت أن يكون جملة أصناف هذه الادراكات حاصلة لشيء ليس بجسم ولا جسماني (وجوابه) اما بالنسبة انه ليس في البدن جسم أو جسماني فيجمع عنده هذه الادراكات ولم لا يجوز أن يكون في البدن قوة تستقدم سائر القوى ويجمع هذه الادراكات ولا بد لاطال ذلك من دليل وهو في الضرورة غير موجودة ولو سلم انه ليس في البدن جسم أو جسماني يحصل عنده جملة هذه الادراكات لكنه لا يلزم منه أن تكون جملة أصناف هذه الادراكات حاصلة لشيء ليس بجسم ولا جسماني لما كان يكون جسم لطيف خارج البدن يكون هذا البدن الكشف آله له وتكون جملة هذه الادراكات حاصلة له ومن أم سلم أن يكون تلك

كان المركب من موصوف وموصوفة ليست ذاتة على الذات كان كائنا فاسدا وكان جساما ضروريا وان كان مركبا من موصوف وموصوفة ذاتة على الذات من غير أن يكون في موصوف في الجوهر ولا قوة على تلك الصفة مثل ما يقول القدماء في الجبر السماوي (م ضرورية أن يكون ذاتا كذا وان يكون جسما الا اذا ارتفعت الجسمية عن تلك الذات الحاصلة للصفة ارتفع عنها أن تكون قابلية محسوسة وكذلك يرتفع ادراك الجسم عن تلك الصفة فتعود الصفة والموصوف كلاهما على قدر جساما الى معنى واحد بسيط لان العقل والمقول تظهر من أمرهما ما هما معنى واحد اذا كان أكثر كفيها بالعرض اعني من جهة الموضوع وبالجملة فوضع القوم ذاتا وموصفات ذاتة على الذات ليس شيئا أكثر من وضعهم جساما قدما وأخرضا محسوسا فيهم ولا يشرعون لانهم اذ اذرعوا الكمية التي هي الجسمية ترتفع أن تكون في نفسه معنى محسوسا لم يكن هناك لاحمال ولا محمول فان جساما الاحمال والجسم لم يفارقين المادة والجسم (م أن يكون عقلا ومعة ولا ذلك هو الواحد البسيط الحق وقوله أن تقلدهم كله اغماهم من باب تسميتهم اياه واجب الوجوداته اذا استعمل بدل على ذلك ما ليس له جملة لم يلزم الاول ما الزمونه من الصفات الواجب ان واجب الوجود ليس يصح لاه اذا وضع موجود ليس له جملة واجب أن يكون واجب الوجود بنفسه كما انه اذا وضع موجود واجب الوجود بنفسه وجب أن لا يكون له جملة واذا لم يكن له جملة فاعرفي أن تنقسم الى شيئين جملة ومعلول ووضع المتكلمة في الاول لمركب من موصوف وموصوفة يقتضي أن يكون له جملة فاعلم فلا يكون جملة أولى ولا واجب الوجود وهو ضد ما ضرعه من كونه من الموجودات التي ترجع الصفة والموصوف فيها الى معنى واحد بسيط فلا معنى لشركها في الاطالة لنفسه واما ما قاله من ان الاول تعالى ان لم يستعمل في حقه أن يكون مركب من موصوف وموصوفة هي عين الموصوف فقد قلنا على أي جهة يستعمل وعلى أي جهة لا يستعمل وهو كونه موصوفين للواد واما قولهم ان رهاهم على نفي الانشئة ليس بمانع أن يكون ههنا الخان أحدها هو جملة السماء والاخر هو جملة الارض أو أحدها هو جملة العقل والاخر هو جملة المحسوس من الاجسام أو يكون بينهما ما بينهما ومفارقة لا تقتضي تضادا مثل المباني التي توجد بين الحرارة والبرودة فوجد في محل واحد لم يحصل ليس يصح لاه اذا فرض اختراع الموجودات وابتداعها الطبيعة واحدات واحدة لا يطالع مختلف لم ضرورية في وضع شيء من تلك الطبيعة مساويا في الطبيعة الاولى أن يكونا مشتملين في وصف ومتباينين في وصف والذي يتباين به لا يتناولان يكون من نوع متباين الاشخاص ومن نوع متباين الاطوار فان كان من نوع متباين الاطوار قيل عليهم اسم الاله بالشرك الاسم وذلك خلاف ما وضع لأن الاطوار المشتركة في جنس واحد هي اما تضاد واما ما بين التضاد وهذا كانه مستحيل وان كان تنابها لما كانت تضاد فلا حاشي في ما دون ذلك خلاف ما اتفق عليه واما ان وضع ان تلك الطبيعة بعضها أشرف من بعض وانها مقولة على ان يتقدم وتأخير فالطبيعة الاولى أشرف من الثانية والثانية مقولة عنها ضرورية فيكون متلا متدع السمووات هو المتقدم للجملة التي ابتدعتها الانساقسات وهذا هو وضع الفلاسفة وكلا الوضعين يرجع الى وضع جملة لشيء اعني من وضع أن الاول يفعل بوسائل هل كثيرة أو يمنع أن الاول جملة بنفسه الى العالم قامت من جملة معلول فان البحث من هذا المثل هو الذي افقضى بنا الى جملة

الانسان من شيء واحد يحصل عنده كل هذه الادراكات ونحن نعلم بالضرورة انه ليس في البدن جسم أو جسماني يحصل عنده جملة أصناف هذه الادراكات فثبت أن يكون جملة أصناف هذه الادراكات حاصلة لشيء ليس بجسم ولا جسماني (وجوابه) اما بالنسبة انه ليس في البدن جسم أو جسماني فيجمع عنده هذه الادراكات ولم لا يجوز أن يكون في البدن قوة تستقدم سائر القوى ويجمع هذه الادراكات ولا بد لاطال ذلك من دليل وهو في الضرورة غير موجودة ولو سلم انه ليس في البدن جسم أو جسماني يحصل عنده جملة هذه الادراكات لكنه لا يلزم منه أن تكون جملة أصناف هذه الادراكات حاصلة لشيء ليس بجسم ولا جسماني لما كان يكون جسم لطيف خارج البدن يكون هذا البدن الكشف آله له وتكون جملة هذه الادراكات حاصلة له ومن أم سلم أن يكون تلك

الادراكات حاصلة ليس بجسم ولا جسماني فلا يلزم المطالب (الوجه التاسع) لو كان عمل العلم من الانسان جساما أو جسمانيا لكان ذلك العقل منقسمه لان كل جسم أو جسماني فهو منقسم ولو كان متعقبا لما كان يعمل في جزء منه العلم في جزء آخر لعل في ذلك الشيء في عمل لا تضاد من في عمل آخر كما يجمع السواد والابيض في جسم لكن السواد في جزء والابيض في جزء آخر ولو كان ذلك الجازم ان يكون الشخص الواحد بعينه عالما بشي وجاهلا في جملة واحدة وأنه محال بالضرورة فثبت ان عمل العلم

ليس جسم ولا جسماني بل هو امر مجرد هو العالوب (وجوابه) اننا نعلم ان كل جسماني منقسم ولو سلم فلانعلم انه لو كان منقسما لمازاد يعل في جزمته العلم بشئ وفي جزأه لعل به ولم يلهو زمان يكون قيام العلم باحد جانبيه متاعنا من قيام العلم بالجانبي الآخر قولهم لان الشئ في فعل لا يتأخر عنه في فعل آخر مسلم لكن لا يلزم من انتهاء التضاد انتفاء المنع على اننا نقول حكم الصفه ان تعدى محلها كان قيام العلم باحد جزئيه متاعنا من قيام العلم بجزأه غير آخر لتضادها باعتبار حكمهما ٩٥ وان لم يتعلم بلزمن جواز ذلك جواز حصول النقص الواحد عاليا بشئ واحدا لفي حالة واحدة بل للزوم كون احد الجزئين عالما بشئ والجزء الآخر جاهلا به والاستدلال به ثم انه منقوض بالشهوة والنفرة فانهما من الاهرار الجسمانية ولو مع ما ذكر من الدليل لمازاد ان يقوم باحد نصفي القلب الشهوة والنفرة بالانصف الآخر والنفرة بخازن يكون النقص الواحد ناقرا عن شئ ومنتهيا في حالة واحدة وهو مقرر وري الاستدلال (الوجه العاشر) ما اخترعته بعض من فلاسفة الاسلام وهو ان كل جسم موجود هو متاعا المقدر وان يجمع اجسام العالم متناهية في الغدار ايضا المقدر من برهان تناهي الاعداد ولا شك اننا نتصوره وم غير المتناهي من حيث هو غير متناه وهذا المذهب الذي نتصوره كذلك انما

اولي عليه ما لو كانت هذه المبادئ المختلفة بعضها مطلقة من بعض اعني ليس بعضها مطلقة بل بعضها كان من العالم بشئ واحد مرتبط وهذا المعنى هو الذي يدل على ابطاله قوله تعالى لو كان فيهما الفه الا الله لفسدتا (قال الواحد) فان قيل انما يستحيل هذا الى قوله لعل التعيين (قلت) حاصل ما حكاك في الاحتجاج عن الفلاسفة انهم يقولون لا يمكن ان يكون الفصل الذي يقع به الاثنيتي في واجب الوجود هو شرط وجوب الوجود ان يكون فصل ليس بشرط وجوب الوجود فان كان الفصل الذي به يفترقان شرطا في وجوب الوجود في كل واحد منهما فلا يفترقان في وجوب الوجود فوجب وجوب الوجود واحد ضرورة كانه لو كان السواد شرطا في وجوب اللون والياض شرطا في وجوب اللون لا يفترقا في اللونية وان كان الفصل الذي به يفترقان ليس لهما دخل في وجوب الوجود فوجب وجوب الوجود لكل واحد منهما بالعرض وهما اثنان لا من حيث كل واحد منهما واجب الوجود وهذا الكلام غير صحيح فان الاقوال شرط في وجود الجنس وكل واحد منهما شرط في وجود الجنس لاهل التخصص والتعيين لانه لو كان كذلك لم يجتمعا في وجود اللون فهو ينافي هذا القول بمقتضى تنافي احدهما ان هذا ما عارض من حيث ينافي احدهما واجب الوجود بل على طبعه من الطابع وليس الامر عندنا كذلك بل انما نفهم من واجب الوجود امرا سلبيا هو انه لا له والاسلاب غير ماله فكيف يتعلم في تنافي ماله لانه لم يمتثل هذا حتى يقال لا يمكن ان يكون ماله يفترقا ماله لانه لشرطا في كونه لا له لانه لا يكون شرطا فان كان شرطا لم يكن هناك تعدد ولا افتراق وان لم يكن شرطا لم يقم به تعدد في ماله لانه لو كان ماله لانه واحد او وجه فساد هذا القول في ما ذهبهم ان ماله لانه في محض والتئي ليس لعله فكيف يكون له شرط هو السبب في وجوده وهذه ملاحظة فان الاسلاب الخاصة التي تجري مجرى الاسماء المطلقة وهي الاسلاب التي تستعمل في تغيير الموجودات بعضها من بعض لها عاقل وشرط وهي التي اقتضت لها ذلك السلب كالحا اسباب وشرطي التي اقتضت لها الاوصاف الالهيية فلا فرق في هذا المعنى بين الصفات الالهيية والصفات الوجوب واجب الوجود وصفه لازمة له لانه لا فرق بين ان يقال فيه واجب الوجود او لا له لانه فالهوس من المتكلمين على هذا القول لانه خصوصه واما المعادة الثانية فتفصيلها ان قولهم لا يمكن ان يكون ماله ببيان واجب الوجود شرطا وليس بشرط فان كان شرطا فلم يتفصل احدهما عن الثاني من حيث هو واجب الوجود فوجب واجب الوجود واحد وان لم يكن شرطا فوجب الوجود ليس لهما فصل به يتقسم وهو مثل قول القائل اللون ان وحمته اكثر من واحد فلا يمكن ان يكون ما يتفصل به لون عن لون شرطا في وجود اللون ولا يكون فان كان شرطا في وجود اللون فلم يتفصل احدهما عن الثاني من جهة ما هو لون يكون اللون طبعه متواحدة وان لم يكن واحدا من شرط في وجود اللونية فليس لكون فصل يتفصل به لون آخر وهذا كذب (ثم قال هو عن الفلاسفة في هذا جوابا) فقال فان قيل هذا يجوز في اللون الى قوله من يست العنكبوت (قلت) جوابه عن الفلاسفة انه ما عاقل القول بان الوجود هو عرض في الموجود اعني الماهية فاعده هو بان الوجود في كل شئ هو غير الماهية وزعم ان قولهم انما يدرى هذا والفرق الذي اقراه ليس يلزم عنه الانفصال عما الزوم ان امر اللونية والفصول التي فيها كيف ما وضعت الامر فانه لا يشك احدا في فصل الجنس هي ههنا الجنس واهنا لزلت

والانتهاء لا تفصل في الخارج الا بغيره اما المقدار اما العدد ولا بد ان يكون ذلك العدد عقارا للمعاني اخرى لا متاع قيام العدد بنفسه ولو كان هذا المذهب عند تعقله حاصلا في جسم او في ما يحصل في جسم لو حبان يكون ذلك الجسم غير متناه اذ لا معنى للجسم الغير للنتاهي الاجسام الذي يفترق بمفهوما للانتهاء لكن عتق ان يكون ذلك الجسم غير متناه ثابت من برهان تناهي الاعداد فمتنع ان يقارن بمفهوم عدم المنتاهي وكذلك الحال فيما يحصل في ذلك الجسم واما كان هذا المذهب عند تعقله لا بد وان يكون حاصلا في شئ

وأنتع أن يكون ذلك الشيء جسما أو حالا وجب لهالة أن يكون عند تغلقه حاصل في جوهر مجرد عن المادة لهية وهو
المطلوب (وجوابه) أنا لا نسلم أن هذا المفهوم عند تغلقه لا بد أن يكون حاصل في شيء وأما يلزم أن تكون تغلقا لجوهر لهية المقبول
في المعاقلة وهو ممنوع ولولم فلا نسلم أن هذا المفهوم ينتج أن يكون حاصل في جسم أو ما يحل فيه قوله لو حصل هذا المفهوم عند
تغلقه في جسم أو ما يحل فيه لوجب ٩٦ أن يكون ذلك الجسم أو ما يحل فيه غير متناه (قلت) ممنوع وأما يلزم أن لو كان

حصول مفهوم المادة
للجسم المتعلق له حصولا
موجبا للانصاف وليس
كذلك فان حصول الشيء
لشيء يقال لمان متعددة
كحصول المال لصاحبه
وحصول السواد للجسم
وحصول السرعة للحركة
وحصول الصورة للجسم
وغير ذلك وبهذه هذه
المعاني يوجب الانصاف
دون بعض وحصول
المعقول للمادة لوجب
انصاف المعقول بالمعقول
أولا يرى أما تنصقل
الوجوب والامتناع
الذاتيين مع امتناع انصاف
قوتنا المذكور فيهما فقول
الذاتية في الجسم الغير
المتناهي الجسم الذي
يقترن به مفهوم الذاتية
غير صحيح بل معناه الجسم
الذي يقترن به مفهوم
الذاتية أو غيراته وجسا
لانصاف ذلك الجسم
وأما هذا الاستدلال
يقضي أن لا يتصور
مفهوم الذاتية أصلا
سواء كان المذكور جمما
أو مجردا الجسم فلما
ذكره المستدل وأما الجهد
فلا متنازع كونه غير متناه

للجسم وجودا غير ماهيته أو ماهيته نفس وجوده لانه ان كانت فصولا لا وجود وكان الوجود لا يكون
غير ماهية لا يكون زمان لا تكون الفصول التي ينقسم بها اللون فصولا لماهية اللون بل فصولا لمرض
من أعراضه وذلك فرض مسهل وكذلك الحق وانما إذا قسمنا اللون لفصوله فقلنا لا وجود للون عما
هو لون انما يكون بانفسه لالمادة أيضا أو أسود أو غير ذلك من الألوان فلم ينقسم مرض اللون وانما
قسمنا حدهم اللون فالقول بان الوجود مرض في الجوهر باطل بهذا المعنى والاعتراض وجوابه عن
الاعتراض كلام ساقط وقوله انهم سنوات في التنسفة قول في التركيب بالجسمي والفصل ثم نؤكد ذلك
على نفي الماهية واما الوجود فلهي أعلنا الأخير الذي هو أساس الأساس بطل عليهم النكل كلام غير
صحيح فان بدلتهم في التنسفة بالعدد في شئين ساهين مقول عليه الامم بالنوع أمر بين نفسه فانه
معي أنزلنا التنسفة والاشتراك في شئين ساهين هذا السعير كما يحصل القول في هذا ان الطبيعة
المسماة واجب الوجود هي التي لا هلة لها وهي هلة لغزها هلة لا يتخلون تكون واحدة بالعدد وكثيرة
ثم ان كانت كثيرة فلا يتخلون تكون كثيرة بالعدد وكثيرة بالعدد وكثيرة بالعدد وكثيرة بالعدد
أو تكون واحدة بمالهم فقط فان كانت مختلفة فبالعدد مثله بدعور واحدة بالنوع فمسي ذاتي هو
ضروريه وذلك مسهل وان كانت مختلفة الصورة واحدة بالجسم المعقول على التواطع فمسي مركبة
ضرورية وان كانت واحدة بالجسم المعقول بالمادة التي شئ واحد فلا يمنع من ذلك مانع وبعضه أهل لبعض
تهمس في الأول فيا هو ذمعي حال الصور المفاخرة لواء عند المالا لاسفة فوامان كانت غاغا تشتريك في
الأمم فليس مانع منع من ان يوجدها أكثر من واحد فان هذه هي حال الأسباب الأولى الأربعة
أعلى الفاعل الأولى الصورة الأخيرة وانما الأخيرة والذاتية الأخيرة تنسفة ذلك ليس يحصل من
هذا النوع من الفعس شئ يحصل ولا يقضي إلى المبدأ الأولى كاطن بين سنوات لانه وحصولا لا بد
(المسألة الثانية) لا لازم وهو ان يقول في قوله وكلاهما لان عندهم (قلت) أما أن كانت فموت
ماقلناه قبل هذا من ان ههنا أشياء معها اسم واحد لا عوم الاشياء اما فلو لا عوم الاشياء المشتركة
بل عوم الاشياء المنسوبة التي شئ واحد المسككة وان خاصة هذه الاشياء ان ترتق إلى أول في ذلك
اطنس هو والذاتية الأولى لجميع ما ينطلق عليه ذلك الاسم مثل اسم الحرارة المقولة على النار وعلى سائر
الاشياء الحارة ومثل اسم الجوهر والمقول على الجوهر وعلى سائر الأعراض ومثل اسم الحركة المقول
على الحركة في الوضع وعلى سائر الحركات ليست تحتاج إلى توقف على الخلط الداخلي في هذا القول
وذلك ان اسم الفعل يقل على المعقول المفاخرة عند انقوم بتقديم وتأخير وان فمعاقلا لا ولا هو العلة
في سائر هادوك ذلك الأخرى الجوهر والذاتية على أن ليس لها مدعى أو حادثة مشتركة أن يكون بعضها
هلة بعض وما هو هلة التي فهو متقدم على المعلوم وليس يمكن أن تكون طرية هلة العلة والمعلوم واحدة
بالجسم الا للخلط الشخصية وهذا النوع من الاشتراك فهو ناقص لشاركة الجنسية فان الاشياء
اشتركة في الجنس ليس فيها أول والذاتية في سائر هابل حركاتها في مرتبة واحدة ولا يوجب حادثة
بسيط والاشياء المشتركة في معنى مقول على تقديم وتأخير يجب ضرورية أن يكون فيها أول بسيط
وهذا الأول ليس يمكن أن يتصور فيه هة تقنية لانه معها فرض له فان وجب أن يكون في مرتبة

من
الان مراد بهم التناهي الى غير التناهي لاسلب التناهي مطلقا
الان يقال فرق بين حصول الذاتية في الجسم وبين حصول الجهد فان الجسم من شأنه ان يتصرف في الحصول عليه ووجب عدم
تناهيه بخلاف الجهد (الوجه الحادي عشر) أنا اذا حكمنا على السواد والبياض مثلا انها ماضدان فالأخا على حكمنا ذلك
لا بد من تصوره لكل واحد منهما وجهه لهما مقولا واحدا والابا لمكة أن يحكم عليهما بحكم واحد فلا إلحاق الحكم عليهما بينهما

الحكم الواحد في جميعها وجسماني لوجب أن يحمل السوداء حيث لا يحمل الأبيض بله قبيحة وكل من الجزأين أحدهما الأبيض لأجل
الجزأين الحكم الواحد هل جسمه ما إذا لم يحكم كل الجميع الأمن حضور الجميع في لا يحضر الجميع بل يحكم عليه وكل جسم وجسماني
فلا يحضر ذلك فلا يكون ما كافيها كل عباد السوداء والأبيض وكذا غيرهما ليس بجسم ولجسماني وهو المطلوب (ووجهه) أما
لاستلزامه لو كان لما جسمي أو جسماني لوجب أن يحمل السوداء حيث لا يحمل الأبيض والأبيض ما لم يكن ذلك لو كان صورة

من الوجود في طبيعته فيكون هناك طبيعة مشتركة لها اشتركان فيها اشترك الجنس الحقيقي فيجب
أن يتفرقا في أصول زائده على الجنس فيكون كل واحد منهما امر كما من جنس وفصل وكل ما هو بهذه
الصفة محدث ومحدث بالجهة ذاتي في انهما بمن الكمال في الوجود يجب ان يكونوا احد الاثنان لم يكن
واحد لم يكن في انهما بمن الكمال في الوجود لان الذي في الهما لا يشترك في صفة واحدة لان كونهما
الاعطاء واحدا من طرف واحدنا بيان كفاية الاشياء المتدفق في الوجود المختلفة بالزمن لتوافق النقصان في لها
مما يتأتى من طرف واحدنا بين ما يصف في الوجود هذه الطبيعة المطلقة بين الطبيعة التي يدل عليها
الامر المتواطى في الواقع التي لا تشترك في الوجود الفظاظ اذ هي عرض بغيره هذه الاعراض
(المسئلة الثانية) في ابطال قولهم ان وجود الاول بسيط أي هو وجود محض ولا ماهية ولا حادثة
يعتاد وجوده اليه بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره والكلام عليه من وجوه ان قوله لا تشترك
الوحدة (قلت) لم يتصل ابراهيم مذهب ابن سينا على وجه كافل في المقاصد وذلك ان الرجل لما يعتقد
أن الوجود من انشئ يدل على صفة زائده على ذاته لم يجر عنه انه تكون ذاته هي الفاعلة في وجوده في
المسكناته لو كان ذلك كذلك لكان الشيء ذاته وجوده ولم يمكن له فاعل بلزم عنه من هذا ان كل
ما وجوده زائد على ذاته فله فاعله فلما كان الاول عنده ليس له فاعل وجب أن يكون وجوده عين
ذاته ولذلك ما عاتده به ابراهيم بان شبه الوجود بلا زمن من لوازم الذات ليس صحيح لان ذات الشيء هي ذاته
لازمة وليس يمكن أن يكون الشيء له وجود لان وجود الشيء متقدم على ماهيته وليس وضه ماهيته
هي انشئه ووقع ماهيته ككافل بل اغاها واجب الماهية والآن فاذنا وضه الوجود لاحقا من لواحق
الامر وجوده وكان الذي يعطى وجود الاشياء في الاشياء المتكثرة والفاعل فيجب أن يكون بالفاعل له
امان أن يكون لا وجود له وذلك مستحيل وامان أن يكون وجوده ماهية لكن هذا كله مناه على غلط
وهو ان الوجود للشيء لازم من لوازمه وذلك أن الوجود الذي يتقدم في معرفتنا العلم ماهية الشيء والذي
يدل على الصادق ولذلك كان معنى قولنا هل الشيء يوجد في ماله سبب يقتضي وجوده قوته قوه قولنا هل
الشيء له سبب ما ليس له سبب هكذا يقول ارسطاطاليس في أول المقالة الثانية من كتاب البرهان وأما
اذ لم يكن له سبب فمعناه هل الشيء يوجد له لازم من لوازمه يقتضي وجوده وأما اننا فهم من الموجود
ما فيه من الشيء والذات فهو جار مجرى الجنس المقول يتقدم وتأخير وأما كان فلا يفتقر في ذلك
ما له فاعله وما ليس له فاعله ولا يدل على معنى زائده من معنى الموجود وهو امر اذ اصادق وان دل على معنى
زائده على الذات فعل انما هي ذهني ليس له خارج النفس وجود الالاتية كالمخال في الكل فهذه هي
الجهة التي منها نظير التقدم في المبدأ الاول فالتبوت وجوده بسيط او ما لم يكن كما من أهل الاسلام
المتأخرين فانهم لما زعموا انهم ينظرون في طبيعة الموجود معاه وجوده لا لمر الى موجوده بل هذه
الصفة والطرف يفتاقي يمكن عندنا أن نشك في تقرير من الطريقة البرهانية هو ان الموجودات
المتكثرة في وجودها جوهرها من وجهان القوة الى الفعل انما يكون ضرورية من مخرج هو باخل أعني
فاعلا لا يخرج كذا يخرج وجهان القوة الى الفعل فان كان الخارج هو ايضا من طبيعة الممكن وجب أن يكون
له مخرج وان كان ذلك من طبيعة الممكن ايضا أعني الممكن في جوهره وجب أن يكون هو المخرج

﴿ ١٣ - نهايت ابن رشد ﴾ فلما جئني من ان القوة الجماعية لا تقبل ان تقبل في زمان غير متناه سواء كان ذلك الفعل الصادر عنها واحدا او متعددا ولا ان تقبل هذا غير متناه سواء كان زمانه متناهيا او غير متناه (وجوابه) اننا قلنا ان القوة لا تقبل ان تقبل في افعال غير متناهية بل هي لا تقبل في فعل اصلا فضلا عن ان تقبل في افعال غير متناهية فكان التثقل بحدوث قبول النفس الصورية العظيمة في واحد الصور وهذا التثقل الافرادي (فان قيل) فالقوة اما ان تقبل في افعال لا تتغير

متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية يقوى به عليها القوة العاقلة ليست بقوى جسمانية (قلنا) حيث دفع الكبرى فان الجسمانية
 جاز ان تقوى هل انفصلت غير متناهية كالتفوق للمنطقة في اجرام الانلاك فانما تنفصل عن العقول دائما عندهم وان سلمنا انها
 تقوى على الفصل لكننا نقول ان اردتم بقولكم ان القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية فانتم على ان تفصل في الوقت الواحد
 افعال غير متناهية فهو باطل ٩٨ لاننا نحن انفسنا وجدنا ضروريا ان يصعب علينا توجه الارض نحو مولات كثيرة

دفعه واحدة (وان اردتم)
 انها لا تنقسم الى حد الا
 وتكون قادره بعد ذلك على
 الفعل فسلم ولكن لا تعلم
 حيث تدرك الكبرى فان
 القوة الجسمانية ايضا
 تقوى على افعال غير
 متناهية بهذا المعنى فان
 القوة العاقلة لا تنقسم في
 تخيل الاشكال الى حد الا
 وهي تقوى على تحصيل
 اشكال اخر بعد ذلك (فان)
 قيل كل واحد من
 القوى الجسمانية متى
 كانت باقية كانت قوية
 على الافعال لكننا يجب
 انتباهنا الى عدم واقوة
 العاقلة ليست كذلك لانها
 قوية على الافعال ابدًا
 لامتناع عدم عليها
 (قلنا) لا تعلم ان القوة
 العاقلة ليست كذلك وما
 ذكر من امتناع عدم
 عليها منوع وسبب في
 الكلام على دليله ان شاء
 الله تعالى وان سلمنا ان القوة
 العاقلة تقوى على افعال
 غير متناهية ابدًا ولكن
 لا تعلم ان لا شيء من القوى
 الجسمانية تقوى على
 افعال غير متناهية ابدًا
 وما ذكر والبيان ذلك

واجب في جوهره غير ممكن ليحفظه هنا وتبقى دائما طبيعة الاسباب الممكنة المارة الى غير نهاية فانها
 اذا وجدت غير متناهية على ما يظهر من طبيعتها وكل واحد منها ممكن وجب ضروره ان يكون
 الموجب لها شيء الذي يقتضي لها الدورام شيئا واجبا في جوهرها قد ظهر من امرها وجوب الدورام
 الى غير نهاية فهي الاشياء الممكنة في جوهرها قاطبة وجدوت ليس فيه محرك اصلا لما كان بيلا الى
 حدوث الحركة وانما وجب ان يتصل الوجود الحادث بالوجود الاولي من غير ان يلحق الاول تغير
 بوساطة الحركة كما هي من جهة قدع ومن جهة حادثه وللمحرك به في الحركة والذي يعبر عنه ان
 به الوجود بالوجود بغير وهذا الوجه من غير لم يكن بدم ان يكون جسما متحركا على الدورام فان
 بهذا الحركة امكن ان يوجد الحدوث في جوهره والفاصل عن الاثر وذلك بان يقرب من الشيء ثمة والحد
 ثمة كاترى ذلك بعرض لوجودات الكائنات القاطنة مع الاجرام السماوي بغير ما كان هذا المحرك واجبا في
 الجوهر معكنا في الحركة المكانية وجب ضروره ان ينشئ الامر الواجب الوجود باطلا في ليس
 فيه لمكان اصلا في الجوهر ولا في المكان ولا في غير ذلك من المركبات وان يكون ماهذا صفته بسبب
 ضروره لانه ان كان مركبا كان ممكنا لاجبا واحتاج الى واجب الوجود فهذا النوع من البيان كاف
 هتدي في هذا الطريق وهو حق تاما ما يريد ان يستفي في هذه الطرية بقوله ان الممكن الوجود يجب
 ان ينشئ امالي واجب الوجود من غيره أو واجب الوجود من ذاته فان انتهى الى واجب الوجود من
 غيره وجب في الواجب الوجود من غيره ان يكون لازما من واجب الوجود ذاته وذلك زعم ان الواجب
 الوجود من غيره ممكن الوجود من ذاته والممكن يحتاج الى واجب وانما كانت هذه الزيادة عندى خلا
 وسعنا الان الواجب كيف ما فرض ليس فيه لمكان اصلا ولا وجود في طبيعة واحدة ويقال في تلك
 الطبيعة انها ممكنة من جهة واجبة من جهة لانه قد بين القوم ان الواجب ليس فيه لمكان اصلا لان الممكن
 نقض الواجب وانما الذي يمكن ان يوجد جدي في واجب من جهة طبيعة ما يمكن من جهة طبيعة اخرى
 مثل ما يظن الارطية في الجرم السماوي او في فوق الجرم السماوي اعني انه واجب في الجوهر معكنا في
 الحركة في الاثر وانما الذي قاد الى هذا التقسيم انه اعتقد في السماوات في جوهرها واجبة من غيرها
 ممكن من ذاتها وقد قلنا في غير ما عرض ان هذا لا يصح البرهان الذي استعمله ابن سينا في واجب الوجود
 ممكن لم يفصل هذا التفصيل وعين هذا التعيين كان من طبيعة الاقاول العامة الخديعة حتى حصل كان
 من طبيعة الاقاول البرهانية وينبغي ان تعلم ان الحدوث الذي مرص التبرع في هذا العلم هو نوع
 الحدوث للشاع ههنا وهو الذي يكون في جوهر الموجودات التي يسمونها الاشياء متغيرات نفسانية
 ونسبها الفلا مقصودا وهذا الحدوث انما يكون من شيء آخر في زمان وبدل على ذلك قوله تعالى ارم
 بر الذين كفروا وان السموات والارض كانتا رقا وقوة قل تعالى ثم استوى الى السماء وهي دخان الا انتم وما
 كلف حال طبيعة الملو جودا الممكن مع الوجود الضمير فليست هذه التبرع لمدته من افعال الناس
 ولا من معرفته ليست ضرورية في سماء الجهور واما الذي زعم الاشربة من ان طبيعة الممكن غير متغيرة
 وحدوثه من غير شيء فهو الذي يخالفهم فيه الفلا حقه من كماله بحدوث العالم اولا في حال كونه
 تاما له بالحقيقة ليس هو من شربة المخلين ولا يقوم عليه برهان والذي يظهر من التبرع به والنهي

ففي الكلام عليه ان شاء الله تعالى ثم ان هذا الدليل منقوض بالنفوس
 العقلية للمنطقة في اجرامها فان القوى جسمانية مع كونها قوية على افعال غير متناهية عندهم لا يقال لشيء ان شيئا من القوى
 الجسمانية لا يقوى على افعال غير متناهية اصلا بل تقوى على افعال غير متناهية من غير ان يفيض عليها تأثير
 من العقل والوقوع العاقلة تقوى على ذلك من غير اضافة التأثير عليها من العقل فلا يتفرض الدليل بالنفوس العقلية لان قوتها على

التي يكاد النسيب المتناهية لما يشق على من تأثير العقل لا يتناول أن القول بالثبوت يتقوى على العقل غير متناهية من غير
أن يفيض عليها تأثر من المفارقات ثم لا يجوز أن يقال قوتها على الأفعال النسيب المتناهية من غير دوام انقياسها على المنفردات
فصل في إبطال قولهم في صحة الفناء على النفس البشرية (واضحوا) عليه وجهين أحدهما أن النفس الناطقة غير منقطعة
في الجسم ثابتة فيما سبق بل هي ذات آلهة لاكتساب كالاتها فاذ خرج الجسم بالموت ٩٩ من صلاحية أن يكون آلهة

فلا يضر خروجه عن ذلك
جوهرا بل لا تزال باقية
بقاها الصفة المنفصلة
فوجودها وهي المبادي
المعرفة بالمنفعة العدم
(و جوابه) أنا لا نسلم
أن النفس الناطقة غير
منقطعة في الجسم وما
ذكره من الآلهة عليه
فقد عرفت ضعفها وعدم
تعلقها وان نسلم أنها غير
منقطعة في الجسم فلا نسلم
قوله أنه إذا خرج الجسم
بالموت عن صلاحية
أن يكون آلهة فلا يضر
خروجه عن ذلك جوهرا
فإن البدن لما كان له
مدخل في حدوث
النفس ولذلك لم توجد
قبل البدن حازان يكون
لهم مدخل في بقائها أيضا
وقد تقرر هذا الوجه
أسفا فيقال لو عدت
النفس بعد وجودها
لكان عدها بالانقضاء
واما بقاها أولا لسبب
أصلا والكل باطل لعدم
النفس بعد وجودها
باطل أم لا ليس عدها
لسبب أصلا فلان الحادث
سواء كان وجودا أو عدا
لا بد من سبب بالضرورة
عن المفاجئ التي سكنت عنها الشرع ولذلك ساء في الحديث لا تزال الناس يتفكر من حق يقولوا هذا
خلق الله فن خلق الله فقال إذا وجد أحدكم ذلك فذلك محض الآيات وفي بعض طرق الحديث إذا وجد
ذلك أحدكم فقله قائل هو الله أحد فاعلم أن بلوغ الجوهري مثل هذا الطلب هو من باب الوسوسة
ولذلك قال ذلك محض الآيات (قال) المسالك الثاني هو أن تقول بوجوده بلا ماهية إلى قوله ما لا يزيد عليه
(قلت) هذا الفصل كلمة مطلقة مستطاعة فإن القوم يصنعوا الأول وجودا بلا ماهية بلا ماهية بلا
وجود وانما اعتقدوا أن الوجود في المركب صفة زائدة على ذاته وان هذه الصفة ما غاها استغناءها من
الفاعل واعتقدوا أنها موحدة لا فاعل لأن هذه الصفة فيه ليست زائدة على الماهية وإنما ليس
له ماهية مغايرة له وجود لانه لا ماهية له أصلا كما هي هو كلامه عليه في معانيهم وليا وضأنهم يرفعون
الماهية وهو كذب أخذ بشع عليهم فقال إن هذا هو كان معقولا لجاز أن يكون في المعقولات موجودا
حقيقة لا يشارك الأول في كونه لاحقة له فان القوم لم يصنعوا وجودا لماهية له باطلاق وانما وضعوا
لماهية له بصفة ماهيات آثار الموجودات وهذا الوضع هو من مواضع الضبط لأن اسم الماهية
مشارك في هذا الوضع وكل مركب على هذا كلاما مستطاعا وذلك أن المعقولات لا تصف شيئا عن شيء أو
بما يحيا فهذا الرجل في أمثال هذه المواضع في هذا الكتاب لا يغفلون التوارد والجل وهو أقرب
أقلى التوارد معن إلى الجهل أو تقول إن هناك ضرورة زائدة على ذلك وما قوله أن معنى واجب الوجود
صفة ما يحيا له ليس له علة غير صحيح بل قولنا فيه واجب الوجود هو فيه صفة ما يحيا له لا زائدة عليه
ليس لها علة أصلا لانه من خارج ولا هي جزء منها ما قوله إن الوجود واجب الوجود فقد
حاجت الكثير فإن لم يزد فكيف يكون هو الماهية والوجود ليس بما فيه فكذلك ما لا يزيد عليه فان
الوجود ليس صفة زائدة عنهم على الذات وهي بمنزلة قولنا فيه ضرورة وروى في ذلك الوجود
إنها مناهضة صفة ذهنية لم يكن أمرنا في فعلها الذات وأما أن فهمنا متعدها كما يقولون سنناقش
الموجود المركب فقد يصير أن يقال كيف كان البسيط هو نفس الماهية الآن يقال كيف يعود البسيط
في البسيط هو نفس العالم وأما أن فهم من الموجود ما يفهم من الصادق فلا معنى لهذه التشكيك
وكذلك أن فهم من الموجود ما يفهم من الذات وهي هنا يصح القول أن الموجود في البسيط هو نفس
الماهية (المسألة التاسعة) في تعبيرهم عن إقامة الدليل على أن الأول ليس بحجم إلى قوله أن يكون
صانعا (قلت) إمامنا لا دليل له على أن الأول ليس بحجم إلا طريق أنه قد صرح عنه أنه كل جسم
محدث فإلّا هو دليل له وأما من طبعه الدلول لما تقدم من أن ما بينهم انبى بطواعي أن كل جسم
محدث سابقا متغايرا عما جرى من جوارحه كما قد عاينا كما حكيت ههنا في الأثرية أن يجوز وجود
جسم قديم لا يكرر من الأمراض على هذا ما هو قديم وهو التركيب متلاصق برتلهم على أن كل
جسم محدث لأنهم ينوون ذلك على حدوث الأمراض والقدم من الفلافة ليس يجوز وجود جسم
قديم من ذاته بل من غيره ولذلك لا بد منهم من موجود قديم بذاته هو الذي صار به الجسم القديم قديما
إكنا أن نقاها فأقولهم في هذا الموضوع صلت جدلية فلنستبين في تراجمها وأما قوله في الأمراض واجب
محدثا نقاها بطلنا إلى قوله كان معقولا لأنه بر داته قد تكلم في ما سلف وقال أنه لا دليل لهم على أن واجب

واما من ذاتها فلانها لو اقتضت عدها ذاتها لما حدث لان مقتضى ذاتها التي لا يخلف عنه وأما أنه ليس له مدخل فلا ن ذلك
أشبه لا يتخلوا أن يكون وجودا وعلمنا لا أن يكون وجودا لأن ذلك الوجودي أن قارن بوجوده وجودا لنفسه لم يكن له ثمة
لعدمها وإن لم يقارن وجوده وجودا فمقتضى مدخل في بقائها وكل ما هذا شأنه ما ما أن يكون مدخلها في ما هذا شأنه
محلها أو مكنها ولا يكون (والأول) باطل سواء كان لما منع للزاعم من أن يكون هذا لا يكون إلا على العمل كالأعراض

أو مكان الاحتام وقد ثبت أن النفس جوهر ليس بجسم ولا جسماني والثاني بالمثل أيضا فإن ما لا يمنع بنفسها ما أن يستعدي وجوده
بما منع أولا يستعدي فإن لم يستدع فليس بجسم فأنتم قد علم أن الله المهيمن وجوده الثاني إذا كانت باقية ولا مانع من حصول معلوما
بجوانحه هل محل أو مكان فلا بد أن يكون ذلك الشيء موجودا معه فإن استعدي وجوده مانع فذلك محل لأن وجوده مانع النفس
على المحل أو المكان مجتمع لا يتألفهما ١٠٠ للنفس فإذا امتنع وجوده مانع امتنع وجوده مقتضى وجوده ولا جاز أن يكون

الوجود بذاته لا يكون جسما لأن معنى واجب الوجود بذاته لاهله فاهله فمن أين منعوا وجود جسم
لاهله فاهله لا سيما إذا وضع جسمه بغير متغير متغير بالاكبة والبال كبقية وبالجملة مركب قديم
للمركب له وهي معاذة صحيحة لا تفصل عنها إلا ما قال بل جديله وجسم ما في هذا الكتاب لا يحمده
على الفلاسفة ولا فلاسفة عليه أو على ابن سينا كلها أو على جديله من قبل اشتراك الاسم الذي فيها
وذلك لا معنى لتقدير بل في ذلك وقوله بجسمها من الأشعرية القديم من ذاته لا يقتضي أن هله من قبلها كان
قدما فإذا وضعنا نحن قديما من قبل ذاته وضعنا الذات هله لاهله ذات فترى الذات قديمة من أجل
غيرها (قلت) قد يلزمه أن يكون القديم مركبا من هله ومفعول وان يكون الصفات قديمة من قبل هله
وهي الذات فإن كان المفعول ليس شرطاً في وجوده فالقديم هو الهله فلنقل أن الذات القائمة بذاتها هي
الاله وان الصفات معلولة فإنهم أن يضموا سابقا قديما بذاته وأشاعوا بغيرها وهو مع هذه الهله
وهذا بعينه والذي أكرهه من قائلين الاله قديم بذاته والعالم القديم بغيره أي الاله وهم يقولون أن
القديم واحد وهذا كله في غاية التناقض وأما قوله أن أنزلنا موجودا لا موجد له ومثل أنزلنا
مركب المركب له وأنزلنا موجودا واحدا بهذه الصفة أو كثير من ما لا يسهل في تقدير العقل هو كاله
كلام محتمل فإن التركيب لا يقتضي مركبا أيضا يقتضي الأمر أن مركب من ذاته كما أن الهله أن كانت
معلولة فله يقتضي الأمر أن هله غير معلولة فلا أيضا إذا أدى البرهان إلى موجود لا موجد له أمكن أن
يرهن من هذا أنه واحد وأما قوله أنه متى انتفت الماهية انتفى التركيب وإن ذلك هو واجب لاهله
التركيب في الأول فترى معجم فإن القوم لا ينفون الماهية عن الأول وإنما يقولون أن يكون هناك ماهية هي
نحو الماهية التي في المعلولات وهذا كلام جديلي عجazy وقد تقدم من قولنا لا يكون المقتضى الثاني نقلي
هذا الكتاب على أصول الفلاسفة في بيان أن الأول ليس بجسم وهي أن الممكن يؤدي إلى موجود ضروري
وأنه لا يصدر الممكن عن الضروري إلا بواسطة موجوده من جهة ضروري ومن جهة ممكن وهو
الجسم السماوي وحركته الدورانية ومن أفهم ما يقال على أصولهم أن كل جسم قوته متناهية وإن هذا
الجسم إنما استفاد القوة الغير متناهية للحركة من موجود ليس بجسم (قالوا حامدا) بجسمها من
الاعتراض الذي أوجب أن لا يكون الفاعل عند الفلاسفة إلا العقل الذي هو مركب من نفس وبدن
فإن قيل لأن الجسم إلى قوله والجسم (قلت) أما القول بأن الأجسام لا تتخلق إلا إحسانا فانه إذا فهم من
الضيق التكوين فإن الأمر الصادق بالشد وذلك أنه لا يتكون جسم فبما شاهد الاله جسم ولا جسم
متنفس الاله جسم متنفس فانه لا يتكون الجسم العنق ولولا تركز الجسم المطلق لكان التكون من
عدم لا مبدءا لولا يتكون الأجسام المشار إليها الاله أجساما مشار إليها الاله أجساما مشار إليها الاله أجساما
بأن يتخلق الجسم من اسم إلى اسم ومن حد إلى حد فيغير جسم الماهية إلى جسم النار بأن يتخلق من
جسم الماهية إلى الماهية التي باتت لها انتقلت عنه اسم الماهية وحده إلى اسم النار وحده وذلك يكون ضرورة
من جسم فاهل أمثال ذلك التكوين بالنوع وأما الجنس القولي التواطؤ وتقدم وأخبر وهل يتنقل
نحو الماهية المخصوصة بالماهية تخص الماهية المخصوصة بالنازفة نظروا ما قوله ولا يكون الجسم
واسطة للنفس في خلق الأجسام ولا في ابداع النفوس فهو تحول بين من أراد الفلاسفة على رأي من يرى

ذلك الغير لعدم النفس
عدمها إذ لو كان هديما
لكان عدم شيء لو جوده
مستحيل في وجوده لكان
ما ليس بوجوده مدخل في
وجوده الذي لا واجب
عدمه عدم شيء بذلك
لشيء لا يجب أن يكون
عليه التفتت لوجودها
لأن الصلة المتفتتة
لوجودها هي المبادئ
المفارقة وهي لا تنعدم
لاستلزامه انعدام
الواجب والاعمال الثلاث
الباقية لأن النفس
بسيطة وأثر واجب ولم
يسبق الا لشرط وذلك
الشرط لا يخلو من أن
يكون جوهر أو عرضا
فإن كان عرضا فاما أن
يكون محله غير النفس
أو النفس والكل باطل
أما كونه جوهر فالا فأنتم
قطعا أن الجوهر الماهي
لشيء الذي ليس بهله
لا يلزم من عدمه عدمه
وأما كونه عرضا فترى قائم
بالنفس فهو أولى من
الجوهر فإن لا يكون
عدمه مبدءا (وأما

أن
كونه عرضا في النفس كالأمر والادراكية كالات
والانفصالا لمتعلقة بالبدن فلان عدمه هذا العرض ما أن لا يشترط في عدمه النفس انتطاع العلاقة بين البدن أو بشرط
فيه ذلك فإن لم يشترط فيه ذلك فالعرض لا يشترط بان تقدم النفس بعدهما هي الأعراض التي يكون حكمها بالنفس فيلزم أن
لا يتبقى النفس المبدية التكامل مع البدن كما لا يتبقى بسفوفه فلا يتصور استمرار وجوده حتى دون شرط ولو كانت كالات

النفس شرطاً على وجودها كانت الأمراض المنعقدة كما لا بد من بيان تعلقها بطلانها كالجهل المركب والافتقالات من البدن
 فيلزم أن لا ينفك نفس شرير ومتع وجوه هذه الأمراض المنعقدة لا في حال تعلقها بالبدن ولا في حال عدم تعلقها
 بمواد الواقع خلاف ذلك وإن اشترط في كون المرض قائماً بها مع قطع العلاقة بينها وبين البدن فلا علاقة النفس بالبدن ليست
 علاقة حلول المرض في الموضوع أو الصورة في المادة أو الجسم في المكان بل
 ١٠١

النفس وتفسير الاشتافاة
 لاوجب تعلقاً في الشيء
 الذي هي له فلا يحسكون
 انقطاعها مطلقاً للنفس
 وإذا لم يكن انقطاع هذه
 العلاقة متخيل في عدم
 النفس على تقدير جوازها
 يكن اعدام تلك الأمراض
 لها سبب انقطاع العلاقة
 بل لها تعلقاً كما كان يختلف
 تأثيرها في ذلك الابطال
 بوجود العلاقة وعدمها
 فيعود هذا القسم الجسم
 عدم اشتراط قطع العلاقة
 وقد تبين بطلانها (وجواب)

ان الماهي اصور والاحسام التي ليست، تنفصا والنفس هو جوهر مفارق اما عقل واما نفس مفارقة
 وانه ليس يمكن ان يعطى ذلك الجسم متنفصا ولا غير متنفصا فانه اذا وضع هذا وضع ان السماح جسم
 متنفصا لم يمكن فيها ان يعطى صورة من هذه الصور الكائنة الفاسدة لا تنفصا ولا غيرا فان النفس التي
 هذا الجسم انما تنقل بواسطة الجسم وما قبل وباطنة الجسم فليس يوجد عنه لا صورة ولا نفس اذا كان
 ليس من شأن الجسم ان يفعل صورة حره وبه لا تنفصا ولا غيرا وهو شبهه بقول افلاطون في الصور
 المحررة عن المادة التي يقول بها وهذا هو مذهب ابن سينا وغيره من فلاسفة الاسلام وذهبهم ان الجسم
 انما يفعل في حراره او بروده او رطوبته او بجموده وهذه هي افعال الاحسام التي لا يكون عندهم فقطرا ما
 الذي يفعل الصور الجوهرية بتوحيدها المتنفصة فهو وجود مفارق وهو الذي يدعون به اهل الصور وقوم
 من الفلاسفة يرون عكس هذا ويقولون ان الذي يفعل الصور في الاجسام هي اجسام ذوات صور
 مثلها اما بالذات او اما بالجسم اما بالذات فالا اجسام الحسية هي تفعل اجساما حسية على ما يشاهد من
 الحية واثبات التي يلد بعضها بهضا واما بالجسم فلا يتولد عن ذكر وانثى فالاجرام الهوائية هي عندهم هي
 التي تهيئ الحياة لانها حسية وطولها مدة غير المتشاهدة ليس هذا موضع ذكرها وذلك اعترض ابو حامد
 عليهم فقال ولم لا يجوز ان يكون في النفوس نفوس مختصة بخاصية تهيئها ان تولد الاجسام وغير
 الاجسام برديوم لا يجوز ان يكون في النفوس التي هي في الاجسام نفوس مختصة بتوليد سائر الصور
 المتنفصة وغير المتنفصة وما عارض تسليم ابي حامد ان المشاهدة معدومة في تكون جسم من جسم وليس
 المشاهدة غير هذا وانما ينبغي ان نفهم انهم في حردت اكلو بل الفلاسفة من الصنائع البرهانية عادت
 اكلو بل جديلية ولا بد ان تكون مشهورة او مشكوكا فيها غير ذلك بل تكون مشهورة او العلة في ذلك ان
 الاكلو بل البرهانية انما تبين من الاكلو بل الغير البرهانية فاذا اعتبرت بحسب الصنائع التي هي في النظر
 فما كان متبادرا خلقا في حد النفس او الجسم في خلاف حده كان قول البرهانية ما لم يظهر فيه ذلك كان قولاً
 غير برهاني وذلك لا يمكن الا بعد تعمد طبيعة ذلك الجسم المنظور فيه وتعمد الجهة التي من قبلها توجه
 المحسولات الذاتية لذلك الجسم من الجهة التي لا توجد لها وتختص في تقرير تلك الجهة في قول من
 الاكلو بل الموضوع في تلك الصنائع انما هي مختصة بانصب العين في وقع في النفس ان القول
 جوهر في تلك النفس او لازم من لوازم جوهره مع القول واما التي لم تخطر هذه المناسبة في النظر
 او شطرت خطره راضع فان القول لمن لا يفتن ولذلك كان الفرق بين البرهان والظن الغالب في حق
 العقل اذ قمن الشعر عند المصراع في النهاية التي بين الظل والاضواء وبخاصة في الامر والمادية
 عند قوم على اختلاف ما بالذات فيها مع ما بالعرض ولذلك ما نرى ان ما قبل ابو حامد من نقل مذهب
 الفلاسفة في هذا الكتاب في صائر كتبه واربها زمان لم ينظر في كتب القوم على الشروط التي وضعوها
 انهم اعتبر الطبيعة ما كان من الحق في اكلو بلهم اوصاف اكثر الناس عن جميع اكلو بلهم فالذي صنع
 من هذا الشعر به اغلب من الخبر في حق الحق ولا حسم الله ما كنت انقل في هذا الاشياء قولاً لمن
 اكلو بلهم ولا تخير في ذلك لانه لا شرا لا في الحكمة واعني بالحكمة النظر في الاشياء بحسب ما تقتضيه
 طبيعة البرهان (قال ابو حامد) مجيباً عن الفلاسفة فان قيل الجسم الاقصى او النفس التي قبلها ليس

حصوله على ما عجز عنه على محل او مكان فلا بد ان يكون موجوداً ممنوع وانما يكون كذلك لو كان المانع مفعولاً في المانع على
 المحل او المكان وهو ممنوع ولا يتصور ان يكون هذا ما كان عدمه في وجوده متخيل في وجوده والموجود ان يكون امره مدعي في نفسه
 لا عدمه في آخر (والانفصا فيه) ان العدمي هو وجودي قد يقال ان العدمي هو وجوده المعدوم وقد يقال هو وجودي بل يكون ثبوته
 ليس صرف وجوده كالياسين والبول والعدمي بخلافه كالامكان والحديث وقد يقال العدمي لا يعتري مفهومه العدم والوجودي

تجلا في صوره في المادي حتى العدم فيكون الوجود في مقابلته في الوجود (فان ارد) بالوجود هو العدم في المعنى الاول فاذكرناه
 من المنع فهو كذا ان ارد بهما المعنى الثاني فمع انه لا انحصار للاشياء على هذا المعنى فلا يلزم من عدم كون العدم موجودا او عدمها
 للمعنى انتفاء العدم رأيا وكذا بقية المنع المذكور وان ارد به المعنى الثالث فلا يلزم من اعتبار العدم في مفهوم الشيء ان يكون ذلك الشيء
 هداما (وان ارد) بالمعنى الرابع ١٠٢ فلا يحصر في معانيه الثاني فيجوز ان يكون العدم أمرا آخر غير الوجود

والعدم مع ما ذكر في
 بيان حصول العدم غير
 وجودي لا يناسب هذا المعنى
 (وان ارد) بالوجودي
 الوجودي بالمعنى العدم
 كما يتبادر من مسايق
 الكلام فلا يحصر أمرا
 (ولان) الجوهر المبين
 الشيء الذي ليس بعله له
 يلزم من عدمه عدمه
 وهذه المقدمة انما تثبت
 اذا ثبت ان الجوهر المبين
 الشيء الذي ليس بعله له
 لا يكون شرطاً لثباتها
 وهو يمكن المناقشة فيه
 ولان ان المرض الغير
 القائم بالنفس اول من
 الجوهر المبين فان
 لا يكون عدمه مستلزما
 لما تم قوله فان بشرط
 فيه ذلك فاول الأراض
 بان تقدم النفس بدمها
 هي الاعراض التي تكون
 كالانفس كلام خطابي
 بل شرعي لا يقوم لثباته
 شبه فضلها عن غيرها
 لم لا يجوز ان يكون البدن
 شرطاً لوجود النفس من
 المسدأ بحيث يلزم من
 انتفائه انتفاء النفس
 قطعا كما جاز كون البدن
 بعض حاله مستعدا

بحسب اصلا (قلت) ما غريب كلام هذا الرجل في هذا الموضوع فانه وجهه على الفلاسفة اعتبار انما بهم
 لا يتقدمون على ان ثبت صانع سوى الجبرم المساوي اذ كانوا يجتاهون في ذلك الى الجواب باصل
 لا يتقدمونه وانما يستفاد المتكلمون وهو قولهم ان كون الصانع مقارا محدودا وسائر المقادير التي كان
 عذرا ان يكون على الصانع له شخصية والخصص قد يكون تحدي فان هذا الرجل قد غلط في هذا
 المعنى او غلط فان الخصص الذي ازمته الفلاسفة غير الخصص الذي ارادته الاشعرية وذلك ان
 الخصص الذي تر هذه الاشعرية ما غير الشيء اما من مثله واما من ضده من غير ان يقتضي ذلك
 حكمة في نفس ذلك الشيء فاضطرت الى تخصيص أحد المتبادرين والفلاسفة في هذا الموضوع انما ارادوا
 بالخصص الذي اقتضته الحكمة في المصنوع وهو السبب الذي فانه ليس عند الفلاسفة كمية في موجود من
 الوجودات ولا كيفية الا وهي الناقصة في الحكمة التي لا تخول من أحد الامر بما ان يكون ذلك أمرا
 ضروريا في طبعه فكل ذلك الموجود اما ان يكون فيصم جهة الاصل فانه لو كان عندهم في الخلقوات
 كمية او كيفية لا تقتضي حكمة لكانوا قد نسبوا الصانع الى ان ذلك الى ما لا يجوز نسبة الى
 المصنوع الخلقين الا على جهة الذم ولم وذلك انه لا يجب أن يسمي ان يقال ومن نظر الى المصنوع ما في
 كمية او كيفية لم اختار صانع هذا المصنوع هذه الكمية وهذا الكيفية دون سائر الكليات ودون
 سائر الكيفيات الجارية فيه فيقال لانه اراد ذلك بالحكمة وغيرها في المصنوع وكلها متساوية في غايته
 هذا المصنوع الذي منه الصانع من أجله هي من أجل فعله الذي هو القام به وذلك ان كل مصنوع
 فانما يعمل من أجل شيء ما وذلك الشيء لا يوجد حده صاعدا عن ذلك المصنوع الا ذلك المصنوع مقدر
 بكمه محدودا وان كان لها عرض في بعض المصنوعات واجبة محدودا ولو كان أي موضوع اتفق
 يقتضي أي عمل اتفق لما كانت ههنا حكمة أصلا في مصنوع من المصنوعات ولما كانت ههنا صناعة
 أصلا ولما كانت كميات المصنوعات كمياتها راجعة الى هي الصانع وكان كل انسان صانعا او نقول
 ان الحكمة انما هي في صنع المخلوق لا في صنع الخلق فيمكننا من هذا الاعتقاد في الصانع الاول بل
 نتقدم ان كل ما في العالم فهو الحكمة وان قصرت عن كثير منها فقولنا وان الحكمة الصناعية أعما
 فهو العمل من الحكمة الطبيعية فان كان العالم مصنوعا واحدا فاعلم الحكمة ففهمنا ضرورة حكم
 واحد هو الذي افتقرت اليه وجود السموات والأرض ومن فيها فانه ما من أحد يقدر ان يحسب
 المصنوع من الحكمة ان نفسه علة لنفسه فانهم من حيث ارادوا ان يترجموا انما في الاول ابتلاوا
 الحكمة في حقهم بل هو افضل صفاته (المسئلة العاشرة) في بيان تعديهم من اقامة الدليل على ان
 العالم صنعة واحدة وان القول بالضرورة لازم لهم (قال ابا حامد) فتقول ان من ذهب الى ان كل جسم فهو
 حادث الى قوله وهي تدعى (قلت) الفلاسفة يقولون ان من قال ان كل جسم محدث فهو من حدوث
 الاختراع من لا موجود أي من العدم فقد وضع معنى من الحدوث لم يشاهده قط وهذا يحتاج ضرورة
 الى برهان تاما ما جعل عليهم من الاعتراضات في هذا القول حتى انهم اقول بالعدم فقد قلنا الجواب
 عن ذلك فيما سبق فلا معنى للاعادة وجملة الامران الجسم ههنا سوادا محدثا او قديما ليس
 مستقلا في الوجود بنفسه هو ههنا في الجسم القديم اجبته على نحو ما هي عليه في الجسم الحديث الا

ان
 لوجود النفس من المبدأ والذليل على ان العلاقة بينهما متناهية تابعة لوجود النفس
 فقط وهو التدبير والتصرف فيه هنا كما اذا جري بينهم على أصلهم من نقي القادر المختار (واما على اصلنا) فالعدم اعتبار بعدم
 مجرد ارادته (والقول) بان العدم من محض لا يصلح انرا الاختلاف قد عرفت بضعفه فصار (وانهما) لهما وكانت فاعلم انتفاءه
 لكانت تجل الفاعلية بالفعل وقاسمها القولان كل موجودين زمانا او يكون من شأنه ان يفد كان بالضرورة وقبل فسادها بايضا

بالفعل وقاسدا بالتدوير له استعدادا للفساد لا بد لك الاستعداد من محل يقوم به ولا يجوز أن يكون ذلك المحل هو النفس لانه لا يتق
 هذا الفساد وما هو محل لاستعدادا للفساد وتال للفساد القابل بحسب حوده عند حصول القبول ليكون متصفلا واللام يكن قابلا
 له فليس أن يكون النفس أمر ضروريا يكون محلا لاستعدادا فاعلموا ما محل لها ايضا كالمادة المصورة أو جزم معنا محل للجزء الآخر
 كالمادة للجسم وهي الانتدبرين بل لم تكونا بما يما مر كيم من المادة والمصورة ١٠٣ واماحالة في المادة فلا تكون النفس

مجردة هذا خلف (قلت) حادثة فلا بد
 لها من استعداد قبل
 حدوثها ومن محل يقوم
 به ذلك الاستعداد ولم
 لا يجوز أن يكون ما هو
 محل لاستعداد وجودها
 محلا لاستعداد عدمها
 (قلت) كون الشيء محلا
 لاستعداد وجودها هو
 مبين القصور له أو
 لاستعداد عدمه غير
 معقول بل الشيء لا يكون
 محلا لاستعداد وجود
 ما هو متعلق القوام به أي
 مستند أو وجوده ومحلا
 لاستعداد فساد أي
 مستعدا لعدمه كالجسم
 فانه محل لاستعداد
 وجوده والعدم وهو تخرجه
 لوجوده به بحيث يكون
 متصفا بحال وجوده به
 وكذا محل لاستعداد
 عدمه وهو تخرجه لعدمه
 عنه بحيث يكون متصفا
 بعدمه فانه افسد باقيا
 بهيته فانفس الناطقة
 وان كانت مجردة في ذاتها
 لكنها متعلقة بالبدن تلقى
 التدبير والتصرف

ان تال لا يساعده كقيمت وجودها في القديم كما يساعده في الجسد المحدث وذلك لما اراد ارسطو ان يبين
 كون الارض مستعدة بربطها بها الزمان لتساعد في تليعها والعقل منها الملة ثم ينقلها الى الزاوية وذلك في
 المقالة الثانية من السماء والمال وما اقبل بانثناغات التي تلزم الفلافة أخذ بحسبهم وهو ما عد
 لا يجوز ثم فقال كل ما له الملة الى قوله هو لا (قلت) كل هذا قد وقع الجواب عنه والنظر في مرتبة
 من الاقوال بل التصديق في معنى لاعادة الكلام في ذلك واما الله فله مرتبة فالمس هو الذي اعتمدت عليه
 وذلك انه لما انقطع الحركات عند ما بال الجرم السماوي وانقطع به التسلسل ظلت انه قد انقطع بالقبول
 ما انقطع بالمس وليس ذلك واما الفلافة فانهم اعتبروا الاسباب التي انتهت الى الجرم السماوي ثم
 اعتبروا الاسباب المعقولة فاضى بهم الامر الى موجود ليس محسوس هو علة ومبدأ الجرم المحسوس
 وهو معنى قوله تعالى وكذا ترى ابراهيم ملكوت السموات والارض الا به واما الاشارة فانهم بهذا
 الاسباب المحسوسة أي لم يقولوا يكون بعضها اسبابا لبعض وجعلوا علة الموجود المحسوس هو وجودا غير
 محسوس بنوع من الكون غير مشاهد لا محسوس وانكر والاسباب والمسببات وهو نظر خارج عن
 الانسان عاها وانسان (قال ابراهيم) ما ندله فلا دفع في قولهم فان قيل ان الدليل على ان الجسم الى قوله
 لاصل له (قلت) فقد تقدم قولنا انه انا فاهم من واجب الوجود ما ليس له علة وهو هم من الممكن الوجود
 ماله علة لم تكن قسمة الموجد بهذين الفصلين فان الخصم ان يقول ليس كما ذكر بل كل موجود لا علة له
 لكن اذا فهم من واجب الوجود الموجودات في روى ومن الممكن الممكن الحقيقي اقضى الامر ولا بد ان
 موجودا لعله وهو ان يقال ان كل موجود فاما ان يكون ممكنا او ضروريا فان كان ممكنا لعله فان كانت
 تلكا لانه من طبيعة ما يمكن تسلسل التسلسل قطع التسلسل بضرورة ثم يسأل في تلكا الملة الضرورية
 اذا جازوا حثا من الضرورى ماله علة وما ليس له علة فان وضعت التسلسل من طبيعة الضرورى رى
 الذي له علة لم التسلسل وانتهى الامر الى علة ضرورية ليس لها علة وانما اراد ان سينان بطابق هذه
 للتقسمة رى الفلافة فيها موجودات وذلك ان الجرم السماوي هذا الجسم من الفلافة فهو ضرورى
 بشره ما مل الضرورى بشره له ما كان بالاضافة الى ذاته فبشره نظر ولذلك كانت هذه الطريقة مختلفة
 اذا سلكتها هذا المسلك فاما مسلكه فهو مختل ضرورية لانه ينقسم الموجودات الى الممكن الحقيقي
 والضرورى وبشره القسمة المربعة فاما طبع الموجودات (ثم قال ابراهيم) بحسب الفلافة في قولهم على ان
 الجسم ليس بواسطه وجود ذاته اكره له اجزاهى هلته فان قيل لا ينكر ان الجسم الى قوله (اسلا) (قلت)
 هذا القول لازم لزم الاشك فيه ان مسلك طريقة واجب الوجود في اثبات موجود ليس بحسب وذلك ان
 هذه الطريقة لم تسلكها القدماء وانما اوصل من مسلكهم اقلنا ان سينا وقد لا بانها ان شرف من طريقة
 القدماء وذلك ان القدماء انما صاروا الى اناسم وجود ليس بحسب هومد الاكل من امور متاخره توجي
 الحركة والزمان وهذه الطريقة غرضها اليه فيازهم اعنى الى اناسم وجودا لصلة الى اثبات القدماء
 من النظر في طبيعة الموجودات وهو وجوده وانقضت لكان ما قال محصيا امكنه ليست تقتضى ذلك ان
 واجب الوجود ذاته ان اوضح موجودا فانه ما شفى عنه ان يكون مركبا من مادتين ضروريين بالجهة ان
 يكون له حد فاذا وضع موجودا مركبا من اجزائه قد تم من شأنها ان يتصل بعضها ببعض كالحال في العالم

لا اتصال حكمه لا تواسطه فيكون البدن محلا لاستعدادات متلقها وتصرفه فيها هو توقف متلقها على وجودها في نفسها كان
 هذا الاستعداد انشوريا ولا بد ان تال متلقها افعى وجودها من حيث انها متعلقة بها ثانيا وبالمرض الى وجودها في نفسها لهذا
 الاستعداد كالفن فيضان الوجود عليها متعلقا بها لاجابة في ذلك الى استعدادها منسوبا اولها بالذات الى وجودها في نفسها المتتابع
 قيامها بالبدن لانها من حيث هو وجودها في نفسها ميانسة والشي لا يكون مستعدا لها موباني له وكما جاز ان يكون البدن محلا

لاستعدادات متعلقاته كذا يجوز أن يكون محلا لاستعداد انتفاع متعلق بها خارج عن المزاج الصالح لأن يكون محلا لتغييرها وتغيرها لكن لما يتوقف انتفاع تدبيره على عدمه في نفسه لم يكن هذا الاستعداد مغسوبا إلى عدمه ما في نفسه لا بالذات ولا بالعرض فظهر الفرق بين استعداد حدوثه واستعداد عدمه وأن الأول يجوز تقيده بالبدن دون الثاني (والجواب) أن الالتماس أن القابل لنفسه يجب وجوده عند حصول ١٤ الفساد أنه ليس معنى قبول الشيء لعدمه والسادن ذلك الشيء شيء متحققا ويحل فيه

الفساد على قياس قبول الجسم للأعراض الحادثة فيه بل معناه أن ذلك الشيء يتقدم في الخارج على طرقات الفساد وإذا حصل ذلك الشيء في العقل وتصور العقل معه عدم الخارج كان العدم الخارج قائما به في العقل على معنى أنه يتصف به في حد نفسه في العقل لا في الخارج الذي ليس في الخارج شيء وقبول عدم قائم بذلك الشيء فيبرز أن يكون استعداد فسادها كاستعدادها في الازم كون النفس مادية (ولو سلم) أن القابل للفساد يجب وجوده عند حصول الفساد ولكن لا لتسلطه بالزم منه كون النفس مادية واما بالزم ذلك لو كان محلا لاستعداد فسادها جميعا أو مادة جمعة وهو ممنوع ولم يجوز أن يكون مجردا قائما بنفسه أو محلا لنفس أو جزء منها محلا لجزئها الآخر (لا يقال) إذا كان ذلك المحل الباقي مجردا قائما بنفسه كانت عاقلة لما ثبت أن كل مجرد قائم بنفسه عاقل وكانت هي النفس لا عاقل للنفس

وأجزأه صدق على العالم وأجزأته واجب الوجود هذا كله إذا سلمنا أنه هو نامو وجوده واجب الوجود وقد قلنا نحن أن الطرقة التي سلكها في إثباته موجوديته الصفه ليست هوائية ولا بغض بالاطمئنان إلى الأهل التي سلكها قلنا أكثر ما يلزم هذا القول أنه في صفه هذه الطرقة من غير ما تقدم من أجزاء النفس فلا بد أن يكون واحدا بالذات وكل واحد في شيء مركب فهو من قبل واحد بنفسه أي يستلزم من قبل هذا الواحد صارا للعالم واحدا وذلك بقوله لا يستند أنه لا بد أن يكون ههنا قوة روحانية صار به في أجزاء العالم كما وجد في أجزاء الحيوان الواحد قوة تربط أجزائه بعضها ببعض والفرق ههنا أن الرباط الذي في الاله أقدم من قبل أن الرباط في القديم والباطل الذي بين أجزاء الحيوان ههنا كائن فاسد بالخص غير كائن ولا فاسد بالنوع من قبل الرباط القديم فقبل أن يكون غير كائن ولا فاسد بالانتماء كالحال في العالم فتدرك الخلق تعالى هذا النوع الذي في صفه هذا النوع من التمام الذي لا يكتفي به غيره كما قوله أرسطاطاليس في كتاب الحيوان وقد أضاف في هذا الوقت كثير من أصحاب ابن سينا وأرضع هذا الشك قد تأولوا على ابن سينا هذا أي قالوا أنه ليس يرى أن ههنا مفارقة قالوا أن ذلك يظهر من قوله في واجب الوجود في مواضع وأنه المعنى الذي أودعه في فلسفته المشرقية قالوا وأغصمها فلسفة مشرقية لأنها مذهب أهل المشرق فانه لم يرون أن الاله عندهم هي الأجرام السماوية على ما كان مذهبهم إليه وهم مع هذا بعضه فون طريق أرسطاطاليس ثابت البسدا الأول من طريق الحركة وأما نحن فقد تكلمنا في هذه الطرقة غير مارة بيننا بالهمة التي هي باقية اليقين وحلنا جميع الشكوك الواردة عليها وتكلمنا أيضا على طرقة الاسكندر في ذلك معنى الذي اختاره في كتابه الملقب بالمبادئ وذلك أنه يظن أنه عدل عن طرقة أرسطاطاليس طرقة أخرى لكنها مأخوذة من المبادئ التي بينها أرسطو وكلتا الطريقتين صحيحة لكن الطرقة الأشهر هي ذلك هي طرقة أرسطاطاليس ولكن إذا سقطت طرقة واجب الوجود فبقي هي ما منه كانت حقاوان كان في الأجسام يحتاج إلى تفصيل وهو أن يتقدم العلم بأصناف الممكنات الوجودية في الجوهر والعالم بأصناف الواجبة الوجودية في الجوهر وهذه الطرقة هي أن تقول أن الممكن الوجود في الجوهر الجسماني يجب أن يتقدمه واجب الوجود في الجوهر الجسماني واجب الوجود في الجوهر الجسماني يجب أن يتقدمه واجب الوجود في الجوهر الجسماني وهو الذي لا قوة فيه أصلا لا في الجوهر ولا في غيره بذلك من أنواع التغيرات وما هو كذلك فليس يحسم ههنا ذلك أن الشرع السماوي قنطه من أمره أنه واجب الوجود في الجوهر الجسماني والالزام أن يكون ههنا حسم أقدم منه ونظير من أمره أنه يمكن الوجود في الحركة التي في المكان فوجب أن يكون الحركة له واجب الوجود في الجوهر والالزام أن يكون له قوة أصلا لا على حركة ولا على غيرها ولا وصفه حركة ولا سكون ولا شيء بذلك من أنواع التغيرات وما هو بهذه الصفه فليس يحسم أصلا لا قوة في جسم وأجزاء العالم الأثرية أنغامه واجبة الوجود في الجوهر لهما بالكلية كالحال في أسقطات الأربع وأما بالانتماء كالحال في الأجرام السماوية (المثله المتبادلة عشر) في تمييز من يرى ههنا الأول يعلم غيره يعلم الأجسام والأنواع بنوع على (قال أبو حامد)

ولا جرمه محلا لجزئها الآخر إذا لمعنى للنفس الجوهر العاقل المتعلق بالبدن هذا خلف ومع ذلك فاطلوع حاصل وهو بقاء جوهر مجرد عاقل بمقدار البدن (لا تقول) لا تسلم أن كل جوهر مجرد قائم بنفسه عاقل (ولو سلم) فلا نسلم أن كونها هي النفس فإن النفس هي التي يشار إليها بأنها تكون مدركة في الجوهر العاقل المتعلق بالبدن أي متعلقا كان ويجوز أن يكون المشار إليه بأنها المدركة في البدن مركبة من جوهرين أحدهما حال في الآخر ويكون كل منهما طامعا في الآخر

شيء منها النفس فلا يلزم مطلوبهم بها فانفس هذا الوجود لا يتصل به غير مجرد عاقل بهذا الوجود هلكتا (والا فاما) هذه الاسلام الفيزيائي والوجود الثاني بان كل ما يتقدم به الوجود فاما كان انعدامه سابقا على انعدامه كما كان ما يحدث به العدم فاما كان وجوده سابقا على وجوده وكان امكان الوجود وصف اضافي لا يقوم الا بشئ يكون امكانا بالاضافة اليه كذلك امكان العدم وصف اضافي لا يقوم الا بشئ يكون امكانا بالاضافة اليه وكان الشئ الذي يكون محلا لامكان ١٠٥ وجود ما يحدث قابل لا وجود الطارئ على معنى انه يكون

وجود ذلك الحادث نفسه كذلك الشئ الذي يكون محلا لامكان عدم ما يتقدم قابل لعدم الطارئ على معنى انه عدم الامر لا يتقدم يكون عنه والقابل يجب اجتماعه مع المتولد والامر الذي يتقدم لا يمتنع مع عدمه فمتعين ان يكون له عدم امر قبل عدم الطارئ ويكون هو حامل امكان ذلك لعدم قبل طريان عدمه فلزم تركب النفس من حامل امكان عدمه والنعدم مع ان النفس بسيطة لا تركب فيها وان فرض فيها تركب فحين ننقل الكلام الى المادة فهي الاصل الاولية لا بد ان تنتهي الى اصل لا يكون فيه تركب والا لزم تركبها من امور غير متناهية فنصل الدم الى ذلك الاصل وهو المسمى بالنفس (ثم قال) ويمكن تفهيم هذا مصيعة اخرى وهو ان قوتها وجود لا شئ تكون قبل وجوده ولا يصح ما عتقد قوتها لا يصار الى انفسها لا وجود في الدين قبل ابصار السواد

فقول اما المسلمون ان قوله لاحداث العالم (قلت) هذا القول اغناهم توطئة كيلاس بينه وبين قول الفلاسفة في الدم القديم يكون هذا القول اقنع فبدأ الى اعي من قول الفلاسفة وذلك ان المتكلمين ذاقوا حق قولهم واكتشف احرهم مع من ينفي ان يكشف ظهر انهم اغنا حلوا الاله انما انا اوليا وذلك انهم شجروا العالم بالمصنوعات التي تكون عن ارادة الانسان وحله وقدرته فلما قيل لهم انه يلزم ان يكون جسمه قارا لانه ازل وان كل جسم محدث فلزموهم ان يضموا انفسا في غير مادة فعلا لجميع الموجودات فصار هذا القول قول امثالهم باول الاقوال المثالية معتقنة بحسب الانها اذا اعتقت ظهر انشغالها وذلك انه لا شئ يتقدم طباع الموجود الكائن الفاسد من طباع الموجود الاولي واذا كانت كذلك فكذلك لم يصح ان يوجد نوع واحد يختلف بالازلية وعدم الازلية كما يختلف الجنس الواحد في الفصول الخمسة له وذلك ان تاهدا الازلي من العدم اقدم من تاهدا الانواع معناه مع بعض فكيف يصح ان ينقل الحكم من الشاهد الى الغائب وعما في غايه المتصادم واذ فهم معنى الصفات الموجودة في الشاهد فوالغائب ظهر انما يما شترك الاسم اشتراكا لا يصح معه التفرقة من الشاهد الى الغائب وذلك ان الحياة الازلية على العقل في الانسان ليس تنطلق في شئ الا على القوة المحركة في المكان عن الارادة وهو الادراك الحاصل عن الحواس والحواس معتمدة على الباري تعالى وابعد من ذلك الحركة في المكان واما المتكلمون فانهم يفتنون حواس الباري تعالى من غير حجة ويتفنون عنه الحركة باطلا في خافض ما ان لا يثبت الباري تعالى معنى الحياة الموجودة للميو ان التي هي شرط وجود العالم للانسان واما ان يجعلوا هي نفس الادراك كما يقول الفلاسفة ان الادراك والدم في الاول هما نفس الحياة وايضا فان معنى الارادة في الميو ان هي الشهوة الباعثة على الحركة وهي في الحيوان عارضة لتام ما يتصف بهما في ذاتهما والباري تعالى على ان يكون عند مشهورة لمكان شئ يتقصه في ذاته حتى يكون سببا للحركة والفعل اما في نفسه واما في غيره فكيف يتصوروا ارادة ازيله في سبب الفعل محدث من غير ان تزيد الشهوة في وقت الفعل او كيف يتصوروا ارادة مشهورة حالها قبل الفعل وفي وقت الفعل وبعد الفعل حال واحد فدون ان يلحقوا تغير وايضا الشهوة من حيث هي سبب للحركة والحركة لا توجد الا في جسم فالشهوة لا توجد الا في جسم متنفذ فان ليس معنى الارادة في الاول عند الفلاسفة الا ان فعله في صادر عن علم فالدم من جهة ما هو علم بالضد يمكن ان يصدر عنه كل واحد منهما او يصدر والافضل من ان يندب دون الآخر من العالم بها يسمى العالم فاضلا ولا شك يقولون في الباري تعالى ان الانفس به ثلاث صفات وهو كونه عالما فاضلا قادرا ويقولون ان مشيئة جارية في الموجدات بحسب عمله وان قدرته لا تنتهى عن مشيئته كما تنتهى في الشئ وهذا كما قول الفلاسفة في هذا الباب واذا اوردوا هذا كما اوردناهم بهذا الوجه كان قولنا لا متناهيا لبرهاننا فليقل ان تنظر في هذه الاشياء بان كنت من اهل السعادة اذ انما في مراعاة هاهن كتب البرهان ان كنت من تعلمه الصنائع التي فعلها البرهان فان الصنائع البرهانية اشبهت بالصنائع العملية وذلك لانه كما يمكن من كان من غير اهل الصنائع ان يفعل اهل الصنائع كذلك ليس يمكن من لم يتعلم الصنائع البرهانية ان يفعل مثل صنائع البرهان وهو البرهان بعينه بل هذه الصنائع اخرى بذلك من سائر الصنائع واغنا خالف القول في هذا العمل لان

عن وجود ذلك البصار فلو انعدم التي البسيطة لمكان امكان الدم حاصل ذلك الشئ قبل الدم وهو البراءة لقوتها وامكان الوجود ايضا حاصل قبل الدم فان ما يمكن عدمه ليس واجبا لوجوده فممكن الوجود فمتعين في التي الواجدة قوتها وجوده مع حصول وجوده بالفعل وذلك يؤول الى ان يكون التي بالفتور والفضل معا وهما متناقضان (ثم قال رحمه الله تعالى) كذا على ما ذكره من الدليل

يُشْكُ التَّوَلُّيسَ وَهَذَا امكان وهو ما يستلزمه المحال يقوم هو قد كُتِبَ له هذا ما ذكره عليه نظر (أما أولاً) فلأن ما أوردوه من
التنكير الثاني لا يطابق كلام القوم في هذا المقام أنه في غاية الإمكان والاختلال لأن الإمكان وكذا القوة يقال على ما يقابل الفعل
وعلى ما يقابل الوجود والامتناع والقوة مشهورة في المعنى الأول والامكان في الثاني فإن أراد بالقوة والامكان ما هو مقابل الفعل
فلأنه أن الثاني لا يستلزم عدم إمكان ١٠٦ إمكان الوجود حاصل لعدم (قوله) فإنما أمكن عدمه فليس بواجب

الوجود لا يشيخ المطلوب
لأن الإلزام منه هو إمكان
الوجود بمعنى مقابل
الوجود بالامتناع وهو
ليس بمطلوب والمطلوب
إمكان الوجود بمعنى مقابل
الفعل وهو ليس بالضرورة
أو بدماء مقابل الوجود
والامتناع فلا يفسد في
اجتماعهما مع الوجود
بالمقابل بل يجب الاجتماع
لأن الإمكان بهذا المعنى
لازم للشيء لا كونه لا ينكح
عنه ببال (وأما ثانياً)
فلأن الظاهر من تقريره
الأول أن ما ذكره ما استدلال
بإمكان عدم شيء من آخر
وامكان عدم شيء من آخر
وإن لم يقتض وجود ذلك
الآخر بل يكفي إمكانه
لكن عدم الثاني من آخر
يقتضي كون ذلك الآخر
محلاً لما تقدم منه قبل
الانعدام ثم كونه محلاً
لعدمه وقت الانعدام إذ
عدم الوجود على السبيل
محله غير معقول ولا
يتصور كون الشيء لعدم
محلاً لوجود خارجي فحين
كون ذلك المحل موجوداً
خارجياً ولا يضره كون
الامكان اعتباراً اعتباراً بل

العمل هو فعل واحد فلا بد من ضرورة الإلهام صاحب الصناعة وأصناف الأكاريل كثيرة فيها برهانية
وغير برهانية والغير البرهانية لما كانت تتألف بغير صناعة ظن بالآثار بل البرهانية كانت في بغير صناعة
وذلك غلط كبير ولذلك ما كان من مواد الصنائع البرهانية ليس يمكن فيها قول غير القول الصناعي لم
يمكن فيها قول الأصلح لصناعة كالحال في صنائع الهندسة ولذلك كل ما وضع متافى هذا الكتاب
فليس هو قولاً لصناعة برهانية وإنما هو أفعال غير صناعية بعضها أشد اقناعاً من بعض فعل هذا ينبغي
أن يفهم ما كتبه من هذا أولاً لأن هذا الكتاب أحق باسم التأليف من القدرتين جميعاً وهذا كله هندي
تدعى التربة ولحم عمالهم تأمره بتربعة لكون قوى البشر مقصورة عن هذا وذلك أن ليس كل
ما سكنت عنه الشرع من العلوم يجب أن يفهم عنه وبمرح لعمود عما أدى إليه النظر انتهى
عقائد الشرع فانه يتولد عن ذلك مثل هذا التخليط العظيم فينبغي أن يسئل من هذه المعاني كل
ما سكنت عنه الشرع ويعرف الجمهور أن هؤلاء الناس متصرفون عن الخوض في هذه الاشياء ولا ينبغي
التعليم الشرعي المصرح به في الشرع أن هؤلاء التعليم المشترك لجميع الكفاية في بلوغ ذلك وذلك أن ما
إن الطائفة غايصة من أمر الصلة على القدر الذي يوفق في الإحصاء في حفظ صحتهم والمرض في إزالة
مرضهم وكذلك الأرفق صاحب الشرع فانه اغاير في الجمهور من الأمور مقدار ما يحصل لهم به سعادتهم
وكذلك الحال في الأمور العملية ولكن الفحص في الأمور العملية مما سكنت عنه الشرع أمم وخاصة
في المواضع التي يظهر فيها من جنس الأعمال التي فيها حكم شرعي والدلالة على اختلاف الفقهاء في هذا الجنس
فهم من نفي القياس وهم الظاهرة ومنهم من إشتهوهم أهل القياس وهذا صيغته هو لاحق في
الأمور العملية وأعمال الظاهرية في الأمور العملية أسعد من الظاهرية في الأمور العملية والسائل من
المقاصدين في أمثال هذه الاشياء ليس يختلوا بكون من أهل البرهان ولا بكون فأن كان من أهل
البرهان تكلم عنه على طريقة البرهان وعرف أن هذا النوع من التكلم هو خاص بأهل البرهان
وعرف في المواضع التي نهى الشرع أهل هذا الجنس من العلم على ما أدى إليه البرهان وإن يكن من أهل
البرهان فلا يختلوا بكون مؤمنين بالشرع أو كافران لأن مؤمنين بالشرع أن التكلم في مثل هذه الاشياء
حرام بالشرع وإن كان كافراً لم يسهل على البرهان معانته بل يجب إيقاعه كونه كذا ينبغي أن يكون
حاصل صاحب البرهان في كل شيء هو خاصة شرعية هذه الاشياء التي ما من سكوت عنه فتلحق
الأمور العلمية لا يؤخذ من الشرع على ما يؤدى إليه البرهان فيها وسكت عنها في التعليم العام وانفذ تقرير
هذه تقريراً إلى ما كان عليه معانته إليه الضرورة والافاضة العام والاشياء المطلق أنما كان استعجز
أن يتكلم في هذه الاشياء هذا النوع من التكلم ولا وصف الواحدة الطرق التي منها أمنت المتكلمون
صفة العلم وغيره على أنه في غاية البيان لكونها في غاية الشهرة وفي غاية السهولة في التصديق بها أخذ
بقاس ينسجموا بين طرق الفلاسفة في هذه الصفات وذلك فعل خطي فقال خطأ فلا سعة ما
أنتهم قال وحاصل ما ذكره ابن سينا لما حكى قولهم قال أراذ عليهم فنقول قولك إلى قوله فما الغليل
عليه (قلت) أول ما في هذا الكلام من اختلاف الحكمة المذهب والوجه عليه أنما أوردوه من
المقدمات التي أوردوها على أنها كالأرائل هي عندهم نتائج عن مقدمات كثيرة وذلك لأنه لا يربط عندهم
أن كل موجود محسوس مؤلف من مادة وسورة وأب الصورة هي المعنى الذي به صار الموجود

الصحيح في الرد عليه أن يقال لعلنا أن إمكان عدم شيء من آخر يستلزمه لا بما جماعه لذلك
العدم كالجسم بالنسبة إلى إمكان عدم السواد منه لكن هذا الإمكان إنما يكون لما يتعلق بوجوده
بجمل (فليس) لهذا الإمكان عدمه في نفسه ومحل ليس إلا ذلك التي النسبة وانصافه بعدمه في نفسه وكونه قابلاً لا يقتضي وجوده
مع عدمه فليس معنى انصاف التي بعدمه في نفسه أن يبقى ذلك الشيء محققاً ويجعل فيما لعدمه على قياس انصاف الجسم

بالمراض الخالصة بل معناه ان ذلك الشيء يندم بطران الفساد على ما مر وزاد ليما سبق (فان قلت) كل حادث فهو مضاف الى وجود الماهل لانه لا يندم من استعدا سابق له وجود ولا يدلك الاستعداد من غير ولا يجوز ان يكون محله ذلك الحادث لان الاستعداد امر وجودي لا يجوز قيامه بالعدم ولا امر استلاصاله لقيام استعداد الشيء بما يات فحين ان يكون محله شيئا متعلق به وجود الحادث وهو الماهل فتم الدليل ويندفع الجواب (قلت) لا تدر ان كل حادث ١٠٧ لان ذلك من استعداد سابق على

وجوده فانه مبني على ان
الماء واجب الوجود لا يتوقف
وجوده على غيره ثابت (ولو
سلم) ان كل حادث لابد له
من استعداد سابق على
وجوده لان كل كونه
وجوبيا وانه يتوقف قيامه
على تلك الحوادث وان سلم
ذلك فلا يلزم قيام استعداد
يجهل على النفس عندهم
حادثه وليس استعداد
وجودها ثابتا لا يجعلها ذات
ليس لها محل عندهم بل
انما يقوم استعدادها
بالبدن الذي يتعلق به
انفس تعلق التسدير
والانتمى

موجود اوهي الذلول عليها بالاسماء والمجوعون بمصدر الفعل انما هو غير موجود هو والذى يدل على وجوده صرفا في الموجد وذلك انه لم يسم الفاعل الجواهر في افعاله خاصة بغير وجوده وجود وقوى منفصلة اما خاصة وامامت مشتركة وكان الشيء ليس يمكن ان يكون منفصلا بالشيء الذي هو به ماحل وذلك ان الفعل يقتضي الانفعال والاشهاد لا قبل بهضما بقبل الا يكون مفعلا الحامل لما على جهة التعاقب بمثل ذلك ان الحار لا يتقبل البر وذاغ ان في قبيل البر وذاغ لم يحار بان تتسلخ عنه الحار وذاغ يقبل البر وذاغ بالنكس فلما انقوا حال الفعل والانفعال به فذا حال وقوا على ان جميع الموجودات التي بهذه الصفة مركبة من جوهر من جوهر وقيل من جوهر وقوة وجوده وحوادث الجواهر الذي يتفعل هو كمال الجواهر التي بالقوة ودوله كانتا هي في الكون اذا كان غير متممها بالفعل ثم لما فصلت خواص الموجودات تبين علم انه يجب ان ياتي في الامر في هذه الجواهر الى الجوهر بالفعل فيرى من المادة فلزم ان يكون هذا الجوهر ماعلا غير متفعل اصلا ولا يلحقه كلال ولا تسمية لانا اذا كان هذا انما خلق الجوهر الذي بالفعل من قبل ان كان الجوهر الذي بالقوة لا من قبل ان فصل محض وذلك انه لما كان الجوهر الذي بالقوة ماعلا يخرج الى الفعل من قبل جوهره وبالفعل لزم ان ينتهي الامر في الموجودات لفاعله المنفصلة الى جوهره ماعل محض وان استطاع ان فصل بهذا الجوهر وبيان وجود هذا الجوهر من جهة ماعل وحركه فاعل بالمقدمات الذاتية انما هي به موجود في الماتة لانه متمم السكاب الذي يدر فوه بالسماع الطبي فلما اثبتنا هذا الجوهر بطرق خاصة وعامة على ما هو معلوم في كتبهم فظهر واقف طبيعة الصور المحركة والحوادث وقبيلها من اقرب الى الفعل واما بعد جملة القوة لكونها متممة عن الانفعال اكثر من غيرها الذي هو علامة المادة الخاصة بها او الفاعل النفس من هذه الصور راشد هاترا عن المادة خاصة العقل حتى شكوا فيه هل هو من الصور المادية او ليس من الصور المادية بقولنا التفتوا من الصور المدركة من صور النفس ووجوهها متممة عن الحوى علموا ان على الإدراك والتميز من الحوى ولما وجدوا العقل غير منفصل علموا ان الماتة في كون الصور جمادا او مدركة ليس شيئا اكثر من انما اذا كانت كمال ما بالقوة كانت جمادا او غير مدركة كذا كانت كالا محضا لتشرب بالقوة كانت عقلا وهذا كلفه ثبت يرتب برها واقعة طبيعة ليس يمكن ان تنسب في هذا الموضع التي بين الرهاني الاول اجمع ماشاه ان يكتب في كتب كثيرة مختلفة في موضع واحد وذلك شيء يفره من ارباض في صناعة المنطق او في ارباض وغاير يمكن فن هذا النوع من الطرق وقوا على ان ما ليس منفصلا اصلا لافه وفصل وليس يحسم لان كل منفصل جسم هتد في مادة فوجه الاعتراض على الفلاسفة في هذه الاشياء انما يجب ان يكون في الاوائل التي استعملوها في بيان هذه الاشياء لافه هذه الاشياء انفسه التي اقرض عليهم هذا الرجل فهذا وقوا على انه بها موجودا هو عقل محض ولما راوا ان هذا النظام هو افي الطبيعة وفي افعالها تجري على النظام العقلي الشبيه بالاعظام الصناعي علموا ان هتد عقلا والذى افاد هذه القوى الطبيعية ان يجري فعلها على نحو عقل العقل فقطعوا من هذا الامر ين على ان ذلك الجوهر الذي هو عقل محض والذى افاد الجوهرات الترسيب والنظام الموجود في افعالها علموا ان هذا كماله ان عقلة ذاته هو عقلة الجوهرات كمالا وان عقل

بالحققة هو النفس الناطقة المجردة، وأما البدن أَلْهَامَانِصَة، وتنتصر فيجب لاستكمال الجسم (ما) (وإنها) وثبتا المعادين
الروحاني والجسماني جميعا، وقول من أثبت النفس الناطقة المجردة من المسلمين، كالأمام محمد (السلام) النبي والمطحي والراغب
وابن بدويه وكثير من المتأوفة (وأما) عدم ثبوت حق ضمها وقول فقهاء الطبيعيين الذين لا يعتد بهم ولا عدهم لاق
للتأولاء (ألفظة) التفرقة والتفصل عن جانيوس، فإنه نقل عنه أنه قال في مرتبة الذي تفرق في ما لم يزل في النفس

والاكتنافها نحو وجودها ضد الكمال لما كانت مستمرة في الوجود وكانت النفس مشتتة بغيرها من المحسوسات لم تكن مدرجة لها ووصول المنافع من عدم ادراكها لا يرجع التام به كالغير إذ اعرض على البارزاته لأعشى بالأمم إذا فارت البدن وانحط عنها شغلها شمرت بالبلاد العظمى دفعة كالغير والعروض على النار إذا زل خدره بقة ثم ان النفس إذا حصلت ما هو كالماء في حياتها الدنيا واسطة الآلات البدنية فإذا فارت البدن عند خرابه وحروجه من صلاحية تدبير النفس ١٠٩ وكونه ألهما سلطانا راجح في كمالها المكتسب فيها لأن

وجود النفس الذي هو
العلمة القابلة لذلك الكمال
موجود بعد المفارقة لما
عرفت فيما سبق من أن
النفس بالقياس بعد خراب
البدن والعقول الغفالة
وفي الملل الفاعلة بإرادة
أصنامها كانت العظمة
أقابلة والفاعلة للشي
موجودتين وحب حصول
ذلك الشيء لا يلزم
المسلول عن العلمة الناعمة
وهذا المظهر الاحتالة
ثبتت أن ما هو كمال للنفس
حاصل لها بعد مفارقة
البدن إذا حصلت حاله
تلقاه به ولا شك في أن
هذا الكمال خبر بالقياس
إليه وانما مدرجة لحصول
هذا الكمال لها من حيث
هو كمال وخبر فاذن هي
ماتت بذلك بعد المفارقة
وكان ذلك حال الأم نان
النفس إذا عرفت في
حياتها الدنيا بالانساب
النفسية أن لها كالا ولم
تكتسبه بل اكتسبت
ما ضاده وهو الجمل المركب
أول ما تكتسب شيئا منها
بل اشتغلت بما صرنا
عن الكمال من الأمور

لوقفت بال قول أشرف من العلمة (قلت) هذا الجواب ناقص فانه عارض فيه المقول بالاشيع ثم
أجاب بحرف قال قلنا هذه الشناعة في قوله بالارادة (قلت) بردها يجب عليهم أن كانوا من أوجبوا الله
بصرف مصنوعه من قبل الشناعة أن يلتزموا هذه الشناعة كالتزام الشناعة أخرى من قدم العالم ونفي
الارادة ثم لم يتقوا الارادة وانما نقوا الجزء الناقص منها ثم قال لم تنكرون على من قال الى قوله وهذا
لا يخرج عنه (قلت) هذه حجة من يقول انه لا يعرف الذات وقد سكتنا هذه المقوم في الجمع بين
قولهم انه لا يعرف الذات وأنه يعرف جسم الموجودات وذلك يقول بعض مشاهيرهم أن الباري
تعالى هو الموجودات كاهوانه المنعم بها فلا معنى لشكره والقول في ذلك والمقدمات المستعملة في هذا
الفصل مشهور وحيلة لانما كاهوان باب قياس الغائب على الشاهد الذين لا يصحهم ما حسن ولا
بعدم مشاركة أصله لا بالجمله فكلامه في هذا الفصل مع ان سبيلنا المحتج بقوله من يقول من
الفلاسة انه يعرف ذاته ويعلم غيره اذا كان لا يعرف ما قبل وجه المقدمات التي يحكيها من ابن سينا في
تثبيت هذا المذهب يستعملها أو يعاقب معانده في ما خورقه من الأمور المعرفه من أن الإنسان
ويزعمون نقلت الى الباري تعالى وذلك لا يصح لان المعرفين مقوله باشتراك الاسم وذلك انما يقوله ابن
سينا كل عاقل يصدر عنه فعل مائه وعام ذلك الفعل هي مقدمة صادقة لكن لا على تصور علم الإنسان
بأنشي الذي يعقله لان عقل الإنسان مستكمل بما ذكره ويعقله وينقل عنه وسبب الفعل نفسه هو
التصور بالفعل وبما يوجد في هذا الجنس من المقدمات بردها أو بما قد نزلت كل من يفعل من
الناس فعلا ولم يزل من ذلك الفصل فصل آخر من الثاني ثالث وعن الثالث رابع فليس يلزم أن
يعرف الفاعل الماثل للارادة التي تلزم من فعله الأول وتقول انه هذا الأمر موجود في الذي يفعل
بأرادة فكيف اذا وضعتم عالما بفعل بأرادة وانما قاله هذا الان الذي يعتمد في تثبيت العلم للباري
تعالى ثبتت الارادة له وهذا العلم نفسه لا يلزم لا جواب عنه يعني فانه ليس يلزم أن يكون الأول يعقل
عندهم من الغير لا الفعل الذي يلزم عنه أولا وهو العلمة الثانية والمسلول الأول وكذلك ما حكى عنه من
أنه لو كان يعقل ذاته لا يعقل غيره لكان الإنسان أشرف منه وعلة وجوده اقتضت في هذا القول بأنه
معي وهم الإنسان انسانين أحدهما لا يعقل ذاته والآخر يعقل ذاته وغيره حكم أن الإنسان الذي
يعقل ذاته وغيره أشرف من الإنسان الذي يعقل ذاته ولا يعقل غيره وأما من عقده باشتراك الاسم مع
هذا العقل من قبل أن أحدهما عامل لا منفصل والآخر متفعل لا فاعل فليس تصح هذه التثنية ولما
احتج من ابن سينا بمقدمة يعلمه في كل ذي عقل وهو أن الذي أكثر علمه أشرف وكان فيما زعم أن
نفي الفلاسة الارادة وتعميم المحدث هو الذي أوجب عليهم أن لا يقدروا أن لا يشعروا أن الأول يعلم
غيره لا عما علم الفاعل الماثل متعوله الذي هو غير من حيث هو بل قاله هذا الشناعة انما
تلزم الفلاسة فقط بر يكون الماثل الذي هو الإنسان أشرف من العلمة الذي هو الخالق تعالى لانهم
اذا نقوا حدوث العالم كما زعموا فالارادة والافتقار الى ارادة الشيء العلم وما يصدر عنه وهذا كله قد
تقدم انه ليس يصح أي نفي الارادة عن الباري تعالى وانما يتقوا الارادة المحدثه ولما احتج من ابن
سينا بمقدمات فأن انها عامة للعلمين المحدث والاولى أخذ يجمع عليه بما قوله الفلاسة في هذا الباب

الجنوبية والذات الحسية انفسية فاذا فارت تأملت بتقصاتها لاشتدتها الى الكمال الغائب هي اعدم الاستيقاق في حياتها الدنيا
الى كمالها الغائبات وعدم التام بفراة لاشتغالها عن المحسوسات كما عرفت ثم ان الذلة والوفاة الحاصلة للنفس أقوى من الالة
الجسمانية في وجوده (الاول) انه كلما ادراك الملائكة بالقوة العقلية أشنع من ادراكها بالقوة الجسمانية والمعرفة بالقوة العقلية أشرف
من المعرفة بالقوة الجسمانية كانت الالة العقلية أقوى من الالة الجسمانية ولكن المقدم من الثاني مثله (الثاني) انما الشرطية فكلان

الذي ادراك الملائكة والنفوس اما الجزء الارزخية فلا تتوقف الجسمية الادراك الا بالسطوح والظواهر مقتصر عليها والقوة العقلية لا تقتصر على ذلك بل تدرك ظاهر الشيء وباطنه فتبين بين الماهية وعروضها وتفصل بين الجزء الجنسي والجزء النقلي والباطن عندهما كالظاهر في الادراك والاشكال الادراك الذي لا يقتصر على شيء اقوى من ان يقتصر عليه (واما الجزء الثاني منه) فلان مدركات القوة

العقلية والنفوس الساموية والحس لا يدرك شيئا من ذلك بل مدركات الاجسام والاعراض الحسية المتغيرة فبين المدركي في الشرف وينصبها (الثاني) من تلك الوجوه انه لو لم تكن القوة العقلية اقوى من القوة الحسية لكان حالها مثل من الجبر وقهرها اما صوابا لحال الملائكة او الحبيب والتالي يظهر الفساد فاقدم منه (الثالث) منها ان لذته الفلسفي لو لم يرضى كالتشريح وان اردوا ما يجرى مجراها من الاشياء فترفع قد الانسان على ذات نظر انها اقوى من الذات الحسية فان الذي يريد استظهارا في شيء من ذلك بوجهه ان يكون غالبا انما عرض له فطعمه او نكهته حرجا وفحشه ما وان لم يقبل الحشمة كالحمار وغيره مؤثرة في طبعها فان كبر النفس على الحشمة يختار ترك كثير من اللذات الحسية على ترك ذلك لو كان لذته ابتلاء لنفسه على نفسه فيحتاج اليه ضرورة

من الفرق بين العالين وهو شيء لازم له في الحقيقة فقال في رسالته لم يتصور كون شيء من كمال من الفلافة ان ذلك ليس بزيادة شرف فان العلم انما يحتاج اليه غيره الى آخر ما كتبه وتلخصه ان هذا الادراكات كانه ان كانت لنفس في الادي فالباري تعالى مقدره علمه وقوله لا ينبغي سنانة ان كانت متعمه اصحاب ان كونه لا يدرك للجزئيات ليس لنفس فيه اذ كان قد قام البرهان عندك على ان ادراك الجزئيات هو موضوع نقص في المدرك كذلك عدم ادراك الفهم ليس يلزم ان يكون نقص فيه اذ كان ادراك الفهم هو الذي يكون موضع نقص المدرك والافتصال عن هذا كما ان عمله ليس ينقسم فيه الصدق والكذب امتثال بل بل الذي ينقسم الصدق والكذب هو العلم الانساني مثال ذلك ان الانسان في ربه فله اما ان يدرك الفهم واما ان لا يدركه على انه ما استغنى انما قد في احدهما كذب الآخر وهو سبحانه يصدق عليه الامر ان جمعا من الذي يعلم ولا يعلمه اى لا يعلمه بل يقتضي تقصا وهو العلم الذي لا يدرك كشيء لا هو وكذلك الامر في الكليات والجزئيات يصدق عليه سبحانه انه يعلمها ولا يعلمها هذا والذي يقتضيه اصول الفلافة التقدم عنهم واما من فصل فقال انه يعلم الركبات ولا يعلم الجزئيات فغير محقق عنهم ولا لازم لا صولهم فابالعلوم الانسانية كلها انفعالات وتأثيرات من الموجودات والموجودات هي المؤثرة فيها وعلم الباري سبحانه هو المؤثر في الموجودات والموجودات هي المتأثرة في هذه الارباب في هذا الباب الذي بل هذا وفي الذي بل الذي يليه ولكن على كل حال فلا كرم من هذه الارباب ونسب فيها على ما يقتضيه ذلك كرم من ذلك (المقدمة الثالثة عشر) في فهم من من اقامة الدليل على ان الاول يعرف ذاته فنقول المعلوم لما عرفه وحقوق العالم بدارته الى قوله من يتدبر في الخيال (قلت) من العجب الاشياء عوالمهم ان مدركات العالم يلزم عندنا ان يكون من ارادته والمحدثات تحدث عن الطبيعة وعن الارادة وعن الاتفاق اما التي تحدث عن الارادة فهي الامور الصائفة وما التي تحدث عن الطبيعة فهي الامور الطبيعية فلو كان الحادث لا يحدث الا عن ارادة لكانت الارادة ماحقة في حده ومعلوم ان الحادث هو الموجود بعد العلم والعالم ان كان حادثا فهو ان يحدث من حيث هو موجود طبيعي من مبادئه او طبيعية اخرى منه تحدث من مبادئه صائفة وهي الارادة ولكن اذا ثبت انه وجوده من فاعل اول اثر وجوده على علمه وجب ان يكون بطلان كان في ربه اثر وجوده والبرهان كمال يلزم ان يكون عالما بقدسارتهم الفلافة في هذا الامر والقول كانه الذي يحكمه ان المتكلمين انما صاغر من ان لا تشبه الامور الطبيعية بالامور الصائفة ما قرره من الفلافة انهم يرون ان ما يصدر عن الباري تعالى يصدر على طريق الطبع فقولنا بل علمه والذي يرون في الحقيقة ان صدور الموجودات عنه هو مجبه على من الطبيعة والارادة الانسانية فان كانت الطبيعة بطلانها انفسا فليس يقتضيها الصدق والكذب اذ قام البرهان على انه لا يجوز ان يكون صدور انفسا عنه سبحانه مصورا لاجسامها ولا مصورا لارادتها بل محمودة في الحركة فانها لا تدرك في شئ من حركاته يتزعم من علمه الحركة على الوجه الذي يكون العلم بالبرهان على الشاهد فهو ما حدث مجبه اشرف من الارادة فلا يعلم تلك الجهة الا هو سبحانه والبرهان على امر يدان عالم مؤثرة عندنا ان كرم من ذلك بوجهه ان يكون غالبا انما عرض له فطعمه او نكهته حرجا وفحشه ما وان لم يقبل الحشمة كالحمار وغيره مؤثرة في طبعها فان كبر النفس على الحشمة يختار ترك كثير من اللذات الحسية على ترك ذلك لو كان لذته ابتلاء لنفسه على نفسه فيحتاج اليه ضرورة

مؤثرة عندنا ان كرم من ذلك بوجهه ان يكون غالبا انما عرض له فطعمه او نكهته حرجا وفحشه ما وان لم يقبل الحشمة كالحمار وغيره مؤثرة في طبعها فان كبر النفس على الحشمة يختار ترك كثير من اللذات الحسية على ترك ذلك لو كان لذته ابتلاء لنفسه على نفسه فيحتاج اليه ضرورة

الى الشهادة البدنية والذات الحسية التي توجد ذاتها كذلك التذات الباطنية بحيث يحدك كالاتما البتة باسرها كما ترون
التي على رؤيا وانما اكتسبت هي بتدريسه على بسببها البدن ومباشرة الاذات المتخيلة لطيفة وميل الى المشتبهات الغائبة
تألمت تألما عظيما واشتغلت الى متنها التي القتم لوقد حيل الموت بينها وبين 111 ما انتهى فتكون كالغاشق الهجور

الذي يبقى له رحما والوصول
ولكن هذه التألم لا بد من
بل زول آخر الامر لان
نفسها التي كانت في حصلت
لها بلاية الامور والبدنية
وهي زول بزوال ما استغيفت
منه من الاوجعة والافعال
وهذه الحيات مختلفة في
شدة الراحة وضعفها
وسرعة الزوال وبطائه
ويختلف التعديب بها بعد
الموت فالكبر والكيف
وهذا كما ترون الغاشق على

بالصدق فلو كان ما علم من جهة ما هو عالم فقط لعل الصدق مساو لك مستحيل فوجب أن يكون فعله
أحد الصدقين باختيار وما ليسون به في هذا الباب قولهم ان كل فعل اما ان يكون بالاطبع او بالارادة
وهم لا يفهمون معنى الطبع ولا معنى الارادة فان معنى الطبع عند الفلاسفة يقع على معان اوتوا
صعود النار الى فوق وهو في الارض الى اسفل وهذه الحركة انما تصدر عن الموجود اذا لمعه امر عارض
وهو كثر الشيء في غير موضعه وهناك كثر بقصره والباري سبحانه منزه عن هذا الطبع وبطلون
أصنام الطبع على كل قوة تصدر عنها فعل عقل مثل الافعال التي تصدر عن الطباع فمنهم
ينسب هذه الطبيعة الى انها عقل ومنهم يقول بان ليس لها عقل وانما تفعل بالطبع وهم يرون انها
صادرة عن عقل لانهم يشعرون بالامور والصناعة التي تتحرك من ذاتها وتصدر عنها افعال رتبة
منظمة ولذلك يقول الرسطا ليس رؤسهم من انفسها وان طبعها العقل مستولية على الكل فما
أبعد هذا الاعتقاد عما قولهم ابو حامد وما من صنع حكيم كيانا ان المارق بذاته يعرف غيره الذي صدر
عنه فانه لم يزمه من ان لا يعرف غيره لانه قد اطل على ان سنا قوله انه يعرف غيره
بحساق عليهم جميع الفلاسفة في ذلك الزمان يكون الاول لا يعرف ذاته والاخر جميع ما ما سكا
عن الفلاسفة من احصاءهم في هذا الباب يقولهم ان من لا يعرف ذاته فهو ميت والاول لا يمكن ان
يكون ميتا فهو قول افندي مؤلف من مقدمات مشهورة وذلك أن من ليس بهي فلس هو ميتا الاول
يكون شانه أن يقبل الحياة الا لان رديته ما يدل عليه فلهذا موات وحياته في ذاته ينقسم هذا التقابل
الصدق والكذب وذلك ان كل موجود فاما ان يكون حيا واما جامدا هذا اذا فهمنا من الحياة انها
مقولة بان ترك الاسم على الازل والفساد ما قوله فان عادوا الى أن كل ما هو يرى من المادة فهو
عقل بذاته يفعل نفسه فقد قلنا ان ذلك يحكم لا يرمان عليه فانه قد سلف من قولنا توجه برهانهم عليه
بحسب ما سبق من قوة البرهان علمنا ان رضى في هذا الكتاب اهي الله تنص قوته ولا بد من الشيء اذا
خرج من موضعه الطبيعي واما ما سكا انفسهم احتجاج الفلاسفة في هذا فتقولهم ان الموجود اما ان
يكون حيا او ميتا والحي اشرف من الميت والما أشرف من الحي فهو ضرورة فاذا فهم من الميت
الموات كانت المقدمات مشهورة صادقة واما قوله انه يمكن ان يصدر ما ليس بهي حيا نوع من ليس
بما لم يعلم و يكون اشرف للباقي فما هو من جهة ما هو مبدأ الفكر فقط فقول كاذب لانه لو جاز ان يصدر
عما ليس بهي حيا لجاز ان يصدر عما ليس بوجوده وجودا جاز ان يصدر اى شئ اتفق من اى شئ
اتفق ولو لم يكن بين الاسباب والمبدا موافقة لافى الجنس القول بتقديم وتأخير ولا في النوع واما
قوله ان قولهم ان ما هو اشرف من الحي فهو شئ قول الغافل ما هو اشرف على سمع وبصره مع
وبصرهم لا يقولون هذا لانهم يتفكرون في البصيرة الاولى السمع والبصر واذا جاز عندهم ان يكون ما هو
اشرف من السمع والبصر ما ليس بهي سمع ولا بصير فيجوز ان يكون ما هو اشرف من الحي ومن العالم
غيره ولا عالم واما كبحر عندهم ان يصدر عما ليس بهي سمع ولا بصير كذا يجوز ان يصدر عما
ليس له علم ما هو عالم وهذا الكلام سقاني منطجا فانه انما يصدر عندهم ما ليس بهي سمع ولا بصير
اشرف على سمع وبصر لا إطلاق بل من جهة ما له ذلك اشرف من السمع والبصر وهو العلم فلما كان
العلم ليس فوقه شئ في اشرف لم يجز ان يكون ما ليس بهي عالم اشرف على ما هو عالم مبدأ كانت او غير مبدأ

ما يصاد الكمال لانهم يتخذون دائما بخلاف الباقيين ثم ان هؤلاء لا يتكلمون تلطف بها تدينه تدبته تألمت بها ايضا على حسب
رداء تلك الحيات وان لم تلطف لا يكون لهم تألم بهذا الوجه لكن التألم الذي بسبب تلك الحيات لا بد من زول بل زول تلك
الحيات الموجهة وان لم تعرف بالاكتساب النظري ان لها كمالا فان تلطف بها تدينه تدبته تألمت بها ايضا على حسب
بقائه تلك الحيات على حسب رضى عنها فليان زوال تلك الحيات وان لم تلطف فهي من أهل السلاعة وان لم تكن من أهل

لعمدة غلوها عن اسباب الله والام والخلاص فوق الشقاء فهي في معونة ربه لله تعالى والنفس التي بهذا العدة هي نفوس الله وهم الذين تغلب عليهم سلامة الصدر والسذاجة كالاطفال ومن يجري مجراهم وكذلك نفوس الصالحين الزهاد وبعضهم ذهب الى ان امثال هذه النفوس متعلق باجسام آخر لانها لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك فلا معطى في الوجود ولا تدرك غير الجسمانيات حتى تستغنى في ادراكها ١١٢ عن جسم يكون موضوعا لاختيارها ولا فصل لها غير الادراك فلا يدمن ان

تتعلق باجسام آخر لا على ان النفس بعد الفارقة عن البدن تصير نفسا مجرد آخر مدبرة له فان ذلك هي من مذهب التناسخ وهم لا يقولون به بل على ان ذلك الجبر يكون موضوعا لاختيارها فان الغيب لا يمكن الا ان له جسمانية ثم تغيب الصور التي كانت معتقدة عند هاتان كان اعتقادها في نفسها واقعا لها انفس شاهدت تأثيرات الاخر وبه على حسب ما اعتقدتها في حياتها الفناء والافتقار عند العقاب كذلك والحجم الذي يتعلق به هذه النفوس اما اجرام سماوية او اجرام متحركة من الهواء والادخنة ولا يكون مقارنا لمزاج الجوهر المسمى روحا ثم انه اضطرب قول الشيخ ابي على في قدر العلم الذي يحصل به السعادات الاخرى وفي بعض كتبه اكتفى بالنفوس الفارقات وفي بعضها قال واما قدر العلم الذي تحصل به هذه السعادة فليس يمكن ان انض عليه نصا الا

وذلك ان المادي لما كان معناها عالم ومنها غير عالم لم يجوز ان يكون غير العالم منها اشرف من العالم كالحال في المعلومات العامة وغير العامة فشر فيه لئلا يسكن ان تفضل شرفية العلم الا لو فصلت شرفية المبدأ الغير العالم شرفية المبدأ العام وليس يمكن ان تكون فضيلة المبدأ اشرف من فضيلة العلم ولذلك وجب ان يكون المبدأ الذي في غاية الشرف في الغاية من الفضيلة وهي العلم واذا انظر القوم من ان يصفوا بالوسع والبصر لانه يلزم عن وصف بهما ان يكون ذاتي وناقص وفي الشرع السميع والصبر تنبها على انه سبحانه لا يفوت نوع من انواع العلوم والمعرفة ولم يكن في تعريف هذا المعنى لعمه ورايا السميع والبصر ولذلك كان هذا التأويل خاصا بالعلماء ولا يجوز ان يجعل من عقائد الشرع المشتركة للسميع كاجرة عادة كثير من المنسوبة الى العلم بالشرعية فجميع ما تضمن هذا الفصل فهو بهواتف من ابي حامد فاما قوله وانا له راجعون على ذلك العلماء وساعتهم اطلب حسن الذكر في امثال هذه الاشياء اما الله ان لا يصنعنا من مذهب الانبياء من الاخرى وبالله من الاعلى ويحتمل لنا بالحسني انه على كل شيء قدير (المسئلة الثالثة عشر) في ابطال قولهم ان الله تعالى عن قولهم لا يعرف الخزيثات المتعبدات انقسام الزمان الى الكائن وما كان وما يكون وقد اتفقوا على ذلك القول ولا يجب ذلك تفريق ذات العالم (قلت) الاصل في هذا المشاقفة تشبيه علم الخالق بلم الانسان وقياس احد العلمين على الثاني وذلك ان ادراك الانسان للاشخاص بالحواس وادراك الموجودات القائمة بالعقل والملة في الادراك هو المدرك نفسه فلا يلتصق تغير الادراك بتغير المدرك وفي تعدده بتعدد ما وأما ما هو عن ذلك بأنه يمكن ان يكون ههنا علم نسبة المعلومات الى نسبة المضاعفات التي ليست الاضافة في جوهرها مثل البين والشمالي في ذي الجين والشمالي فحق لا يعقل من طبيعة العلم الانساني فهذه المعانيذ معاندة سفسطائية واما المعناد الثاني وهو قوله ان من قال من الفلاسفة انه يعلم الكليات فانه يلزمهم انما اجاز وعلى علمه تعدد الانواع والمجوز وتعدد الاشخاص وتعدد احوال الشخص الواحد بعينه فمخاد سفسطائي فان العلم بالاشخاص هو حسي او ضال والعلوم بالكليات هو عقل وتعدد الاشخاص او احوال الاشخاص هو حسيين تغير الادراك وتعدد علم الانواع والاحساس ليس وجب تغير العلم بها ما نابت وانما يحدثان في العلم المحيط بهما وانما يجتمعان في الكليات والمجوزية في معنى التعدد واما قوله ان من يجعل من الفلاسفة علما واحدا بسيطا محيطا بالاجناس والانواع من غير ان يكون هنالك تعدد واختلاف يقتضيه اختلاف الانواع والاحساس وتعدد ما به فهمان بعض فقد يجب عليه ان يجوز علما واحدا محيط بالاشخاص المختلفة وحوال الشخص الواحد المختلفة فهو مجزئ من قال انما هو جدي عقل محيط بالانواع والاحساس وهو واحد فقد يجب ان يكون جنس واحد ط محيط بالاشخاص المختلفة وهو قول سفسطائي لان اسم العلم مقول عليه ما بالاشراك الاسم وقوله ان تعدد الانواع والاحساس وجب التعدد في العلم المحييط ولذلك المحققون من الفلاسفة لا يصرن علمه تعالى بالموجودات لا بكل ولا جزئ وذلك ان العلم الذي هذه الامور لا ملامته هو عقل متفصل ومعلوم والعقل الاول هو عقل محض وعقله فلا يقاس علمه على العلم الانساني من جهة ما لا يسبق غيره من حيث هو غيره وعلم غير متفصل ومن جهة ما يسبق الغير من حيث هو ذاته هو علم غافل وتلخيص

بالتمريب (واظن) ان ذلك ان تصور الانسان المادي الفارقة تصورا حقيقيا لو يصدق بها تصديقا قنيا رهايا ويرى العلم الغائبة لعمركات الكليدون الجزئية التي لا تتغير ويترعر عند هيئة الكل ونسب اجزائه بعضها الى بعض والنظام الاخذ من المبدأ الاول الى أقصى الموجودات الواقعة ترتيبه وتصور الغائبة وتكليفها وبعثها ان الغالبات المتقدمة على الكل اى وجود بعضها وان توجد قصتها وانها كيف تعرف

مذهبهم

عقبي لا يطعنك كثر ونشر لوجه من الوجوه وكيفية ترتيب الموجدات التي هي كما ازداد النظر انه صار ازيد ان حدث
استعدادا وكما ليس بشر الانسان من هذا العالم ولا علة الا ان يكون اكدا لصلاته مع تلك الامم فصار له شرف عشتي لما هناك
فصد من الانفة الى ما خلفه من هذا العالم ما يقولون به في امره اذ اثار جاني واعترض عليه بان لا ينسب ان الذات ادراك ما هو كمال
وغيره عند الدرك من حيث هو كذلك ونحوه به لا يدل على ان الذات ما ذكر ١١٣ وانما يلزم ان كان هذا العالم حسب نفس

الامر وهو ممنوع وعدم
انتكاح احدهما عن
الاخر لا يدل على الاتحاد
على ان عدم الانفكاك
ايضا ممنوع والاعتماد على
التوحيات الفقهية غير مفيد
لان الاستقراء وان كان
لا كثر الجزئيات لا يفيد
العلم بجزء وجود جزئي ماله
بمختلف ما وجد بالاستقراء
(لا يقال) عدم الانفكاك
ضروري حاصل بالضرورة
لا نظري يستدل عليه
بالاستقراء ليتوجه عليه
ما ذكرنا باغتناع الضرورة
واي دليل يدل عليها ثم
ان سلمنا ان ادراك ما هو
كمال الحق في الجملة ولكن
لا ينسب ان كل ادراك للكل
ما هو كماله بل الانفكاك
انما هو ادراك الكمال
الجسماني فان ادراك
الكمال الجسماني يجوز
ان يكون مخالفا لمخاطبة
لادراك الكمال النسيبي
الجسماني ولا يلزم من كون
احدهما كونه الآخر
كذلك ولو سلم ان ادراك
الكمال مطلقا جسمانيا
كان اوضحه فله ولكن
لان لم النفس بالقياس
خراب البدن واستدلو به

منهم انهم لما وقفوا ابراهيم على انه لا عقل الاثنا فذاته عقل ضرورة ولما كان العقل بما هو عقل
انما يتعلق بالموجدات لا بالعدمات توقف قام البرهان على انه لا موجود الا عند تلك الموجدات التي
نظما نحن فلا بد ان يتعلق عليه بما كان لا يمكن ان يتعلق بالعدم ولا يصح ان آخر من الموجدات
يتعلق بها واذا وجب ان يتعلق بهذه الموجدات فما ان يتعلق بها على نحو يتعلق هلنا بما ان يتعلق
بها على وجه اشرف من يتعلق هلنا بما هو على وجه يتعلق هلنا بما هو على وجه ان يكون
قوله هلنا على نحو اشرف من وجوداتكم هاهنا من الموجدات التي تتعلق هلنا لان العلم بالصدق هو الذي
يطابق الموجودات كان علم اشرف من هاهنا فلهذا يتعلق من الموجودات اشرف من الجهة التي
يتعلق هلنا بما هو وجودا وذن وجودا وذن وجودا وذن وجودا وذن وجودا وذن وجودا وذن وجودا
الاخس وهذا هو معنى قول القدماء ان الذي تعالى هو الموجدات كلها وهو الموجدات كلها فلهذا يتعلق
ولذلك قال رؤساء الصوفية لا هو الا هو ولكن هذا كله من علم الراغبين في العلم ولا يجب ان يكتب
هذا ولا ان يكتب الناس اعتقاده في ذلك فليس هو من التعليم اشرف من ان ينفذ غير مرضه فقد
نظم كان من كتبه من اهل فقهنا ما ان الذي الواحد له اما من الموجودات فلهذا يتعلق من النفس
(الاهتراض الثاني) قال ارحامه وان قال الى قوله فليكن كذلك في حقها فلهذا علم (قلت) حاصل
هذه المعادة الاولى لا علاقة وهي معادة بحسب احوالهم لا بحسب الارق في نفسه هو ان قال لهم من
اصولكم ان هذه المعادة الاولى لا علاقة وهي معادة بحسب احوالهم لا بحسب الارق في نفسه هو ان قال لهم من
والاشعرية انما انكرت ذلك من قبل ان كل ما تحله الموجدات عندهم هو محدث وهذه معادة جديدة
فان الموجدات منها ما لا عمل القديم وهي الموجدات التي تغير جوهر المثل الحاد وتغير صفاتها وتغير
الموجدات التي لا تغير جوهرها فلهذا علم بالحركة في المكان لجسم المتحرك وكلاهما لا علاقة والقديم
استقامت معادته حركة اصلا ولا جادات اصلا وليس بحسب صفاتها بل بحسب المراتب وهو القديم
الذي هو جسم الكبرياء السماوي فلو اذا كان هذا التتميم لدعيه العلاقة فلهذا المعادة هي معادة
باطلة لان الكلام في القديم الذي ليس بحسب صفاتها بل بحسب صفاتها فلهذا المعادة هي معادة
في ذات وحاصلها انهم انما متوهم ان وجوده في ذاته من قبل ان العلم بالحدث به لا يتصل بان يكون من
ذاته او من غيره ان كان من ذاته فقد صدر عن القديم حادث فهو بمعادته في قولهم انه لا يصدر عن
القديم حادث وضعهم المثل في معادته من الموجدات تصدروا عنه وانفصلوا عنه عن هذا هو ان
الحادث ليس يمكن ان يصدر عنه من غير مطلق وانما يمكن ان يصدر عن قديم بموجبه هو محدث
في حركة وهو الجرم السماوي ولذلك صار عندهم كالتوسطا الحقيقة بين القديم المطلق والحادث المطلق
ولذلك انهم من جهة قديم ومن جهة هو حادث وهذا المتوسط هي الحركة الدورية السماوية عندهم
ما هاهنا قديمة بالانواع حادث بالاجزاء فمن جهة ما هي قديمة مصدر عن قديم ومن جهة اجزائها
الحادثة تصدروا عن حوادث لانها من جهة ما وانما غلبت العلاقة في الموجدات في الاول لا ليس بحسب
والحوادث لا توجد الا في جسم لان القبول لا يوجد عندهم الا في جسم والمتبرئ من المادة لا يقدّر
وحاصل معادة القسم الثامن قيامهم وهو ان الملة الاولى لا تكون سالفة له يجوز ان يكون علمه

(١٥ - تهايت ابن رشد) ما يعتقد عرف ضعفه ولو سلم ما ذهبوا به خراب البدن لكن كونها بالية حيث تصور
الثقلية ممنوع لجواز ان يكون قبولا لما هو مشروطا بغيرها بالبدن ولو سلم كونها بالية حيث تصور والظنية لكن لا يلزم حصول الصور
الاعتقالية وانما يلزم لو كان الفاعل موصلا باعتباره وهو ممنوع ثم ان ما ذكره معارض بان النفس قبل الموت طائفة بما لمعلومات
فلو كان ادراكا كائن في الذات كانت متأنفة كما كانت حاله والقول بان الاشتغال بتدبير البدن واستغراقها في الذات الجسمانية

فأنت من حوله الذي يكون الشيء من حوله شيء من حوله وأما الذات الجسمانية التي هي من الذات العظيمة هذه بل لانتبه الذات الحسية في الذات العظيمة فنعلم كيف يمكن جعل العوارض الدينية على صفها ما تنص في الذات العظيمة النفسانية وقد عاب عنه بنهم غرولان الفيلسوف فقل بل قالوا انك مشروط بشرائط وهل العالم بالعلوم انما هو قلة لا يكون مستحيماً تلك الشرائط ١١٤ ثم تعان اسخف الشرائط فلا تسلم ان يكون حاداً الذات فابن كثير من المتعلمين الذين لم يتعلموا الاسئلة مدونة

شيء بل الانسان اعني ان تكون المعلومات هي سبب علمه وحدها هو سبب علمه بل ما ان انصرفت هي علمه ادراك الصبر والمعلومات علمه ادراك العقل حتى يكون على هذا العلم الموجودات ونقطة ظاهر علمه ادراكه لا علمه خلقها علمه ادراكه في المستقبل عند انقلاصه ان يكون علمه على قياس علمه لان علمه معلول للوجودات وعلمه علمه لا يوضع ان يكون العلم القديم على صورة العلم الحديث ومن اعتقد هذا فقد حصل الاله انسا انزالها والانسان اها كائناتنا فسد وبالجمله فقد قدم ان الارقي علم الاول مقابل الامر في علم الانسان اعني ان علمه هو الفاعل للوجودات لا الموجودات انما علمه (المسئلة الرابعة عشر) في فهمهم عن اقامة الدليل على ان الله سبحانه محيط به تعالى بحركته للوجودية (قال الواحد) وقد قالوا ان الله سبحانه وانى قوله هو الحركة الارادية والى قوله تحركه على لامنه (قلت) اما ما وضع في هذا القول من ان كل محرك اء ان يحرك من ذاته واما ان يحرك من جسم من خارج ان هذا هو الذي يسمى محركا معروف بنفسه واما ان كل ما يحرك من ذاته فليس المحرك في غير المحرك فليس محركا بنفسه واما ما هو مشهور والغاية في تشككهم ان البرهان على ان كل محرك يحرك من ذاته فله محرك من جوده هو محرك المحرك باستعماله مقتضيات اخرى معرفة بنفسه او مقتضيات هي في غير ايمان آخر وهو امر يوقف على من كتبهم وكذلك ليس محركا بنفسه ان كل محرك يحرك من خارج فانه ينسب الى محرك من ذاته في مقتضى ما في رضى فنعنا على ان مقتضيات معرفة بنفسه هي الانواع اجمعاً اعني ان منها ما هي نتائج ومنها ما هي معرفة بنفسها واما ان المحرك من ذاته لا من جسم من خارج هو محرك امان جوده وطبيعته واما من مبدائيه هو انه ليس يمكن فيه ان يحرك من شيء لا يحس ولا ليس مقارن له من خارج كما قلت فليس يحس فانه معروف بنفسه وقد رتب في هذا القول تكلف بيان وهو انه لو كان الامر كذلك لم تكن الحركة التي فوق اولى بانزاعها بالارض والارض في ذلك معروف بنفسه واما ان لا يحرك بجوهره وطبيعته فهو بين في الاشياء التي تحرك حينا وتسكن حينا لا الذي بالطبع ليس له ان يفعل الضد بل واما في الاشياء التي تحس انها تحرك ذاتها ما تحتاج الى برهان واما ما وضع ايضا في هذا القول من ان المبدأ الذي يسمى ما يحركه فانه ليس يحرك من ذاته في المكان الا ان كان في مكان غير ملائم له فانه يحرك الى المكان الملائم له ويسكن فيه فحق واما ما وضع ايضا فيه من ان المحرك دورا ليس له مكان غير ملائم ولا يمتنع من احدثه الى الثاني لا لكه ولا لاجزائه فغير مبين من البين بنفسه وقد رتب تقريبا وقد كرر في هذا القول طرعا من تقديره وبينه الجسم الذي هو جوده بهذه القوة والجسم السماوي اذ جميع المكان له ملائم فليس يحرك من هذه القوة ولعل في هذه القوة الحكمة لا تقبل ولا تخففه واما ان هذه القوة هي اديك او غير ادراك وان كانت بادراك فبأي نحو من الادراك فبين من غير هذا ونقص هذا القول اما ان يتقدم ادراك وهو ان نقص من هذا المحرك الجسم الجسم آخر غير سماوي فحين السقوط بنفسه او قريب من البين بنفسه وذلك ان هذا الجسم ليس يمكن ان يحرك الجسم السماوي دورا والاوه ومحرك من تلقاها كما قلت فانت انسان املك قدما من الشرق الى المغرب ولو كان ذلك كذلك لكان هذا الجسم المتنفس اما خارج العالم واما داخله واما ان يكون خارجا له ليس خارجا له بل هو لا ملائم له على ما بين في مواضع كثيرة ويحتاج

لم يتعلموا الاسئلة مدونة
يتجهون بها انما يحتاج
ويؤثر في الاشتغال
هذا كثر على ملك الدنيا
وما فيها فضلا من ذلك
معلوم ما ومنه كسح
ما عدا (في قولهم) ان العالم
الذي يحصل النفس به
المفارقة واسطة الحيات
الريضية التي اكتسبتها
علازمة البدن ترزول فاعية
الامر بزوال تلك الحيات
لا يستقيم على اصورهم فان
الاقبال لتلك الحيات
النفس والفاعل لها هو
المبدأ المفارقة وعندهم
أن الفاعل القابل والفاعل
لشيء اذا كانتا وحدتين
وجب وجود ذلك الشيء
كذلك وفي هذا الكلمات
العامة فكيف يجوز زوال
تلك الحيات حتى يزول
بزوالها التام الحاصل
بمدلول كونها حاملة لعلازمة
الأمور الدينية من الاعمال
والازمنة لا يوجب زوالها
لان ما ذكر من ملازمة
الأمور الدينية مع
الحصول تلك الحيات
وانعدام العمل وطول
العهد لا يوجب انقضاءها
وقد عاب عنه بان النفس

بمفارقة البدن لم تخرج من ان يكون منفعة عن حركة السماويات فان في عالم النفوس تجدادات
استندت في الحركات التي يكونها فاعلمنا من تلاحق النفوس المفارقة للاديان قربا ينفقون على القوام والاستمرار ولا يستبدان
يكون التلاحق المذكور موجبا لحوال تجدد كل نفس من النفوس المفارقة اولها فلو لم يوجب تلك الاحوال لاستمرارها ولا
تلك الحيات عنها فترطت دعاءها لاستمرارها ولا فاعلمنا كل ما يحدث من ذلك في قابل واجيب القوام واستمراره بدوام الفاعل

استنادا

فإن الرافضة عنددهم كإمدادك ونيل الوصول ما هو كالخبر عند المدرك من حيث هو كالخبر وفائدة قوله عند المدرك على ما مر جوابه هو إيدان بأن التعريف بالذات كإيمته وخبره في اعتقاد المدرك لا ينسب إلى الحق لولم يكن الشيء كالخبر في نفس الأمر في ذاته المدرك وهو يعتقد كإيمته وخبره به بنفسه هو ولم يلبس صاحب الجدل المركب اعتقاد ما أدركه - في مطابق للواقع لم أن يلتفت إلى أدركه وكون من ١١٦ أهل العادة فلا أقل من أن يكون له تحت خطوطه - لم فقدان ما رحت الوصول إليه ولا يقولون

بعض تلك النفوس إلى من البعض فأما أن يكون كل جزء منها آفة لكل واحد من النفوس أو لا يكون
شيئاً منها آفة لشيء من تلك النفوس والقسم الأول ظاهر الاستحالة فمتعين الثاني بطل جعل جرماً أفتاً آفة موضوعة لتخليتها أو الجأفة
فإنه مذكور وأما هذه المسئلة فظنوناً وتعيينات لا تنطبق بالموضع العلمية إنما نأخذون لساننا على الحكماء من جهة تبهم أفتوا العباد
الروافى والمذات والآلام العقلية وكونها معظمهم من الحسن فإن المعرفة المتعقبة من علماء الاسلاهم إلى ذلك بل عكن

أَنْ يَجِدُقَ كَلَامَهُ تَعَالَى وَكَلَامَ رَسُولِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مَا يَتَرَى فِيكَ وَغَايَتُكَ عَلَيْهِمْ مِنْ جِهَةِ أَنْتُمْ وَالْعَادِلُ الْجَمِيعُ
وَالذَّاتُ وَالْأَلَامُ الْجِسَانِيَّةُ فِي دَارِ الْآخِرَةِ عَلَى مَا تَدُلُّ عَلَيْهِ كِتَابُ اللَّهِ تَعَالَى وَكَلَامُ رَسُولِهِ فِي مَوَاضِعَ غَيْرِ مَعْدُودَةٍ مَحْبُوتٌ لِلْجَمَالِ لَا رِثَايَ
تَأْوِيلُهُ مَوْصُوفٌ بِمَعْنَى ظَاهِرِهِ (قَالَ الْأَمَامُ الرَّازِي) إِنَّا لَنَشْكُرُ الْقُدَّةَ الْعَقْلِيَّةَ وَلِأَنَّهُ أَفْوَى مِنْ غَيْرِهَا وَكَانَ ذَلِكَ حَالًا يَكُونُ لِأَنَّهُ
بِالْقُدَّةِ الْمُعْقَلَةِ وَلَيْسَ كُلُّ مَا يَكُونُ إِنَّهُ هَذَا الطَّرِيقُ وَجَبَ أَنْتُمْ كَارِهِهُ فَإِنْ أَحَدًا ١١٧
لَوْ حَالُ الدَّلَالَةِ عَلَى طَعْمِ الْأَشْيَاءِ

ورواها لتعذر ذلك
عليه مع أن الحب يشهد
بشوقها ومسد هذه الفات
الغلبة من هذا القبول
ولاسيل إلى التسديق
الحازم إلى الوصول إليها
وكل من كان انقطاعه عن
العلائق الجديدة وانحذاه
إلى المعارف القديمة أتم كان
حظه منها أوفى ولقد رزقنا
الله تعالى منها في المنام
والحظة مرة بعد أخرى
ما قوى عاينها بها وسكن
نفسنا إلى انقطاعها من
الحكماء أنهم ما ذكر وأ
الوجه التي حكمتها بهم
اللائكون جارية محرم
المنهات والمشوعات وأنا
أز يد عليا فأقول الكمال
لقد أتم محبوب بالاسم
فان كل حرفة نفسية أو
خسمة فان الكمال فيها
راجع إلى الحب على الناقص
وكما أن مراتب الكمال
كثيرة فكذلك مراتب الحب
كثيرة ولو لم كان الكمال
الاقصى ليس إلا الله تعالى
فالحب الشديد ليس إلا
ثم أن شدة الحب تنفذ
حالتين مرتبتين الغلبة من
غير المحبوب والاندفاع
بإدراك المحبوب ودل

عليه الاستعانة بحب الله لا دون قوتها من الجانبين وأصحاب النفوس، ومن الغفلة عما سوى
النفس إلى الأكل لا بعد، كما لا شك حب الكامل بالنفس إلى الأكل لا شيء، كما لا شك في
الغفلة عن قوتها من القلوب الأذى، كما لا شك في قوتها من القلوب الأذى، كما لا شك في
الغفلة عن قوتها من القلوب الأذى، كما لا شك في قوتها من القلوب الأذى، كما لا شك في

الأوصاف التي رافقه فكما كان العلم بها أكثر والإطلاع على حكمته أتم كان حبه والاندفاع به أتم قال رحمه الله تعالى ما هدى في هذا الباب والله أعلم بالصواب (وأما المقام الثاني) فنقرر ههنا أنهم قالوا لا بد أن البشرية تتعلم صورها وأعراضها بما دوت وزوال الحياة ولا يبقى إلا المواد النصرية المتفرقة المخلطة بجزء العناصر من لها الاتحاد أصلا ما وردت به الشرائع من إثبات الاتحاد الجسماني والقلبي والآلام الجسمانية في النار الآخرة ١١٨ أمثال ضربت على حد أقسام الخلق لبيان المعاد والرحمة والعدل سادما لنفوس

وشوارتها بعدة فارقة
الأبدان لأن الأبدان عليهم
الصلاة والسلام معوثون
إلى كافة الخلق وأكرمهم
قاصرون على فهم المعاد
الروحي والانسكالات
الحقيقية والذات العقلية
وذلك كآيات المتكلمة
بالجبهة والجسمية فلما غاب
يصح التأويل والصرف
عن الظاهر إذا امتنع الجدل
على الظاهر كما في آيات
الشجرة بالجبهة والجسمية
فإن الأدلة العقلية
والبراهين القطعية دلت
على امتناع الجسمية
والجبهة فوجب صرفها عن
الظاهر وأما ما نحن فيه
فلا قرينة للصرف عن
الظاهر فضلا عن الدليل
التمحيي بل أكثر آيات
والأحاديث الواردة في ذلك
تمنع حملها على التشبيه
والتأويل شديد تنبج
كتاب الله تعالى وسنة
رسوله عليه الصلاة والسلام
وشبههم وامتناع المعاد
الجسماني كثيرة معناه
المعاد الجسماني إيمان
بعدم تعالى الأبدان
وأجزاءها بالكلية ثم
يوجد بها بغيرها أو يفرق

الاشرف اختصت بالحرم الاشراف كالخلاف في اختصاص النار بفوق والارض بأسفل وأما كون
السوآت تتحرك بالحركتين المتضادتين ماهد الحركة البديهية فاضرو وقضا هذا الحركات ههنا أعني
حركة الذكور والنساء وليس في طبيعة العقل الانساني أن يدرك أكثر من هذا أمثال هذه الأقاويل
في هذا الموضع فلما اعترض أبو حامد هذه المسئلة وقال له ليس لهم عليها جواب حكى في ذلك جوابا عن
بعض الفلاسفة فقال وقال به منهم لما كان إلى قوله في هذا العرض (قلت) أن هذا المنكر لهم أن به على
السبب في ذلك من قبل السبب الثاني لأن قبل الفاعل وليس بذلك أحد من الفلاسفة أن ههنا
سدا غائبا على القصد الثاني هو ضروري في وجود ما ههنا وأن كان يوقف عليه به التفصيل لكن
بشكل الله ما من حركة ههنا ولا مسير ولا رجوع للكواكب الا ولما دخل في وجود ما ههنا حتى لو اختلف
منها شيء لاختل الموجود ههنا ولكن كثير من هذه الأسباب الخفية ما أن لا يوقف عليها أصلا وأما
أن يوقف عليها بعد زمان طويل وغيره بطول مثل ما حكى أن الحكيم أثبت في كتابه في التذبيرات
الفلكية الخفية فاما الامور السلكية فالوقوف عليها سهول وأصحاب علوم التخصيم قد وقفوا على كثير
منها وقد أدرك في زمانه هذا كثير مما وقفت عليه الأمم السابقة من هذا المعنى كالكلدان وغيرهم
فذلك لا ينبغي أن لا يتعقد أن ذلك حكم في الموجودات فقد ظهر بالاستقراء أن جميع ما يظهر
المسماة هو موضع حكمه غاييوسبب من الأسباب الغائبة قلنا إذا كان لا يعرف الحوادث فكذلك ما عرف
أن يكون في الاجرام السماوية وقد ظهر في الانسان والحيوان ثم حرم في الآفاق حكمه في زمان قدره
الفسفة فلا يجدان نظهر في آيات السنين الطويلة كثير من الحكمة التي في الاجرام السماوية وقد تجد
لا يزال رمز واذ في ذلك رموز العلم تأويلها الحكماء في اسحق في العلم وهم الحكماء الله محققون وأما
الأول وهو قوله أن لقائل أن يقول ان تشبه بآية تعالى يقتضي له أن يكون ساكنًا لأن الله تعالى بتقدس
هن الحركة لكن اختيار المساقية من الخاضعة الخيرة على الكائنات فانه كلام معتدل فان الله تعالى
ليس ساكن ولا متحرك وان يترك الجسم أفضل له من أن يسكن وانما تشبهه بوجود الله تعالى
ما غاب تشبيهه بمسكونه في أفضل حالاته وهي الحركة وأما الجواب الثاني فقد تقدم الجواب عنه
(المسئلة السادسة عشر) في ابطال قولهم ان نفوس السوآت معلقة على جميع الجزرات الحداثات
في هذا العالم إلى قوله لانه يتحرك بنفسه (قلت) هذا الذي حكاه به أحد من الفلاسفة في ههنا
الابن سينا أعني أن الاجرام السماوية تغزل خيالات لانها لها والاسكندر بصرح في عقائده المسماة
بمبادئ الكل أن هذه الاجرام ليست مخفية لان الخيال غائبا كان في الحيوان من أجل السلامة
وهذا الاجرام لاختلاف الفسفة فاعلمنا في حقها بالاطلة وكذلك الحواس ولو كان لها خيالات
لكان لها حواس لان الحواس شرط في الخيالات فكل مخيل حساس ضرورة وليس يتكس
وعلى هذا لا يصح تأويل الأوج المحفوظ على ما حكاه عنهم وأما تأويل العقول المارقة التي تتحرك لك
لك على جهة الطاعة لعلنا لا نذكر مقرر بين غاويل جاريه أصولهم وكذلك قضية نفوس الاطلاك
ملائكة سماوية ان اقصاه مطابقة ما لدى البرهان وما في الجبال الترع (قال أبو حامد) واستدلوا
فيما إلى قوله انهم مذهبهم (قلت) قد قلنا ان هذا الرأي ما نعلم احدًا قال به الا ابن سينا وأما الدليل

الذي
أجزاءها ثم يجمعها على مذهبها وكلاهما يتبعن احدا المعلوم بحسبه
(أما الأول) فظاهر (وأما الثاني) فلان الانسان المعين مشترك لاسر الناس في الآيات ويؤمنونهم في نفس وتخصه وماه الاشراف
غير ما به الامتياز فتتبعهم كل واحد من الأشخاص بحيث أن يكون زائدا على ما له من الآياتة وذلك الزائد لا بد أن يكون حصة قائمه به
فهو تفرق في الأجزاء لا بد وان تتقدم تلك الصفة فلو أنما الله تعالى ذلك البعد النقصي فلا بد وان يبعد تخصه الذي أقدم واللام يكن

عميد ذلك الشخص وهو خلاف الفرض فيلزم ما لا يتقدم به في مستحيلة (أما قوله) لأن المدوم لا يصح الحكم عليه بصفة
 العود إلا بغير الحكم عليه بصفة العود من الإشارة إليه وهي متعنة لا تتقدم له في فلا يصح عوده ولا كانا الحكم بصفة عوده جميعا
 (وأما ثانيا) فلا بد من تغل العدمية التي تنفد وهو ضروري للاستحالة (وأما ثالثا) فلا بد من جازا عاده المدوم بصفة أي بجميع
 متعنه لجواز عاده وقته الأول لأنه من جعلها ضرورية أن لا يوجد بذكره ١١٩ في هذا الوقت غير الوجود بغير كونه في

وقتا آخر والأزم ما لم
 لأفضاه إلى كون الشيء
 متدا من حيث أنه معاد
 إذ لا معنى للبدا إلا بوجود
 في وقت له الأول فكنا
 المزموم (وأما رابعا) فلا بد
 لو جازا عاده المدوم بصفة
 لجاز أن يوجد ابتداء فلا
 عنه ما عناه في المماثلة
 وجميع العوارض المستفصلة
 لأن حكم الامتثال الواحد
 والأزم ما لم لا يستلزمه
 عدم التميز بين المتماثل
 والمعاد لأن التقدير
 اشتراكا في المماثلة
 وجميع العوارض (لأنه لا
 لا تسلم أن الثاني يتعنه
 إعادة المدوم بصفة مولى
 لا يجوز أن يكون شخص
 زيدا عارضا عن شخصات
 أجزاء الأصل المماثلة
 من أول الأمر إلى آخره
 وتكون عينات تلك
 الأجزاء باقية بعد التفرق
 وزوال الحياطة والخلقة
 والشكل الممرض
 للصبوع فلذا جمع الله
 تعالى تلك الأجزاء جعلها
 حية فكذا عاود ما من
 غير أن يكون هناك إعادة
 المطوم بصفة (لأنه لا يقول) لو
 كان الأمر على ما ذكر

الذي سكا عنه فهو واهي القدمات وإن كانت مقدمة جدا فهو ذلك أنه يضع ان كل مفعول جزئي فانه
 أغنا يصدر عن النفس من قبل تصور جزئي فذلك المفعول وحركات جزئية بها يكون ذلك المفعول
 الجزئي ثم يضاف إلى هذا المقدمة الكبرى مقدمة مغررة وهي ان السماء تنفص بصدورها اتصال
 جزئية فلزم من ذلك أن يكون بصدورها ما يصدر عن المفعولات الجزئية والاتصال الجزئية عن تصور
 جزئي وهو الذي يسمى شيئا لا وهذا ليس يظهر في الصنائع فقط بل في كثير من الحيوان الذي يفعل
 أمه لا محدودة كالحمل والعنكبوت ولنا دليل على المقدمة أن ليس بصدورها جزئي عن ذوي العقول
 لأن وجهه ما ذلك المثل في جعل شيئا لا ما لا تصدر عنه أمور جزئية لأنها متناهية في ذلك أن الصانع
 انما تصوره صورة الجزئية من جهة خيال كل عام لا يختص بمزاجه دون جزئية وكذلك الأمر فما يصدر
 من الصنائع ما يطبع عن الحيوانات وكان هذه الخالات هي واسطة بين الأجزاء الكلي والجزئية
 أي أنها واسطة بين حدثي فيضها الخاص بها لأجزاء السماوية أن كانت تفعل فعمل هذا الخيال
 الذي هو من طبيعة الكل لا الخيال الجزئي المستفاد من الحواس ولا يمكن أن تكون أفعالها صادرة
 عن التماس والجزئي وله كمال حار في القوم ان الصورة الخيالية التي تصدر عنها أفعال الحيوانات المحدودة
 هي كالنوسطة بين المفعولات والصور الخيالية المنفصلة مثل الصورة التي يفرجها البنايت مما يصدر
 من الجوارح والتمهات يصنع الفعل بغيره أو ما الصانع الذي يحتاج إلى مثال جزئي محسوس فهو الذي
 ليس عنده هذا المثال الكلي الذي هو ضروري في مدور ما يصدر عنه من الجزئيات وهذا الخيال هو
 الداعي لإرادة الكلي التي لا تقصد شخص ما دون شخص من النوع الواحد وهذا هو جد في الأجرام
 السماوية وما كان توجد إعادة عامه لشيء الكلي بما هو كلفه هو مسخيل لأن الكل ليس له وجود
 خارج الزمن ولا هو كاش فاسد فقتله أو لا الإرادة إلى كلياته وجزئية غير مدور وبالله المأمور لأن يقال ان
 الأجزاء السماوية تفكر نحو محدود الأشياء فينظران فترى المدعى في شخص من أشخاص الموجودات
 بخلاف ما هو الأمر به نأقوله ان الإرادة الكلي ليس بصدورها جزئي خطأ إذا فهم من الإرادة الكلي
 ما لا يخص شخص ما دون شخص بل خيال عام كخالد الملك في اتخاذ الاحتداد والمقاتلة وأما ان فهم من
 الإرادة متعلقها بالمعنى الكلي بصفة فليس يتعلق به إرادة أصلا ولا توجد إرادته بهذه الصفة الأمن الجبهة
 التي أنا أقال الأجزاء السماوية أن تبين من أمرها أنها تفعل ما هو من جهة ما تخيل فذلك من جهة
 الحياتيات الصاعدة التي تلزم الحدود لأن جهة الخيالات الجزئية تأتي تلزم الاحساسات والاطهر أن
 يكون ذلك هي التصور والجزئي وبخاصة إذا قيل ان ما يصدر عنها هذا انما يصدر عن القصد الثاني
 لكن مذهب القوم انما تفعل أنفسها وتعمل ما هو تأمل تفعل ما هو تأمل في غير نواتها بغيره نظر
 قصص عنه في الماوضن الخاصة وبالجهة أن كانت عالمة فاسم الما قول على علمها على ما يشترك الاسم
 وأما قوله في هذا الفصل في سبيل الزوال والوحى فهو وثى تفرد به ابن سينا وأراه القدماء في ذلك غير
 هذا الرأي وأما وجوده في الأشخاص غيره يتناهية الفعل من جهة ما هو علم شخصي فمتعنه وأهني
 بالمرضى الشخص الادراك المسمى خيال لا يمكن في لا داخل مسئلة الزوال والوحى في هذا الموضع الآن
 ينظر قبلة إلى كثرة المماثلة وهو فعل مسطاني لا جدلي وهذا الذي قلته من أمر خيال الأجزاء

لأن من الواجب أن يقال عند موت شخص وتفرق أجزاء العنصر به النار وهو الواجب والما يتناول الأرضية ثم ان ذلك الشخص انما
 لم يتغير في شخصته لان تلك الأجزاء متشعبة التي لم يتغير شيء منها وذلك لسلام الفساد بالضرورة والجواب أن التسليم امتناع إعادة
 المدوم بصفة مولى كمن الوجود على بطلانه فدفع أما الأول فأن التسليم أن المدوم لا يصح الحكم عليه بصفة العود (قوله) ان لا بد من
 الحكم عليه من الإشارة إليه وهي متعنة لا تتقدم له في فلا يصح عوده ولا كانا الحكم بصفة عوده جميعا

الخارج فليس ولكن لا يلزم من انتفاء الموهبة في الخارج امتناع الاشارة اليه فان التميز والبروت عند العقل كافي في الاشارة الى الحقيقة وهي تامة في هذا الحكم والاحتياج الى البروت المعنى انما هو عند ثبوت الصفته في الخارج وليس امتناع الحكم عليه بصفة العود لانتفاء الاشارة اليه لانتفاءه وانه لا يستلزم امتناع اليهودي واداء وقوعه بتأثير الماهل من غير ان يتصور مع تصور ما يحكم عليه بشئ من الاحكام (واما الثاني) فلان الانسليم ١٤٠ نخل العلم بين الشئ ونفسه بحسب الوقتين فانه لا معنى لنخل العلم من ماضيه

كان موجودا زمانا ثم زال
هذه تلك الوجود في زمان
آخر ثم انصفه في زمان
ثالث وما له راجع الى
نخل العلم بين زمانين
وجوده واذا اعتبر نسبة
هذا النخل الى العلم
بمازا كفاءه انما هو التغير
في الوجود بحسب زمانه
(واما الثالث) فلان الانسليم
كون الوقت من الشخصات
فان كل احد يقطع بان
ثبته وكشفه البرهان
بمعنى انما كانت بالامس
سقى ان من زعم خلاف
ذلك ينسب الى الفسطة
(واما الرابع) فلان الانسليم
الشرطية بل وجود المثل
بالفعل المدكور على ان
يلزم منه ان يتشخص
شخصا بشخص واحد
فيكون الشخص الواحد
مشتريا كغيره فلا يكون
تشخصا لان مقتضى
التشخص التوجه الى ما
من الشركة مطلقا (مان
قلت) الحكم بما امتنع اعاده
المعلوم ضروري وما ذكر
من الوجوه في مسودة
الدلة تنبها لا يضر
منها (قلت) ممنوع
كف وقد قال به واره

العلماء بخصالات متوسطة بين الخصالات الجزئية والكليّة هو قول مقنع والذي يلزم من اصول القوم ان الاجرام السماوية لا تخفى اطلاق هذه الخصالات كالقضايا في موضع السلام سواء كانت عامة او خاصة وهي ايضا من ضرورة تصورنا بالعقل وذلك كان تصورنا كائنا ما تصورنا صور الاجرام السماوية اذا كان غير كائن ولا خاد فحب ان لا يفتر عقل وان لا يستدله بوجه من الوجوه ولذلك ليس ذلك الادراك لا كليا ولا جزئيا بل بعد هناك العلمان ضرورة ان الكلي والجزئي وانما يتبين فيهما في الموارد من قبل تلك ومن هذه الجهة وقع الاعلام بالتبويين واداء ما شئت ذلك وهذا من على التمام في موضعه (قال ابو حامد) والجواب ان تقول الى قوله تحمكوا ووضعا (قلت) اما قول ابي حامد والجواب ان يقال تم شكر ون الى قوله فلا يحتاج الى شئ مما ذكره وهو جواب من جنس المسحوق لامن جنس العقول فلا معنى لادخاله في هذا الكتاب والفلسفة تنقص من كل ما حاط به الشرع ان ادركه استوى الادراك كان وكان ذلك اتم في المعرفة وان لم تذكره املت بقصور العقل الانساني عنه وان يدركه الشرع فقط واعتراضه عليهم في تأويل الوجوه واقتطعوا شئ خارج عن هذه المسئلة فلا معنى ايضا لادخاله وهذا التأويل في هذا القريب لا ينسبنا في معادته صحفاته ليس للعلماء حركات جزئية في مسافات جزئية حتى يقتضى ذلك ان يكون ما تخيل فان المتبقي الذي يترك حركات جزئية في مسافات جزئية لا حاجة لتخيل تلك التي يترك عليها وتلك الحركات اذا كانت تلك المسافات غير مفرقة بالامر والمستدرك كما قال انما يترك من حيث هو مستدرك حركة واحدة وان كان ينسب تلك الحركة الواحدة حركات كثيرة فتنقض جزئية قيامه وانما الموجودات فانه ليس المقصود عند فهم تلك الجزئيات من جهة ما هو جزئي فانه ان كان الامر كذلك لزم ان تكون الامور لا بد من حقيقة لا نظرا عما هو في الجزئيات الحادثة عنها فيقول هي مقصود فلا نقضها او يفتقد النوع فقط يمكن ان يتبين هذا في هذا الموضع ولكن يظهر ان هذا لا بد من الجزئيات بالجهة هو وجودات انما هي بالصادقة وما يشبه ذلك من تقدم المعرفة بما هو في المستقبل وهي في الحقيقة هي في النوع (قال ابو حامد) المقدمة الثالثة الى قوله هذه هي الالهي (قلت) اما استعادته ان يكون هو العقل يرى من المادّة العقل الاشياء بلا وزنها الذاتية على جهة الحصر كما ليس امتناعه من الامور المروفة بانفسها ولا ايضا وجوب وجوده من الامر والمروفة بانفسها الكائن القوم اعني الفلاسفة زعمون انه قد قام البرهان عندهم على وجوده على هذه الصفة واما وجوده بالخصالات غير متناهية فتمنع على كل جزئيين واما وجوده لانهاية في العلم القديم وكيف يقع الاعلام بالجزئيات الحادثة في المستقبل للانسان من قبل العلم القديم فامر بهي القوم ان عندهم بياض من قبل ان النفس تعقل من ذلك الماهي الكلي الذي في العقل لا الماهي الجزئي الذي يخص فيه او الشخص المروفة عند هذه الانفس هي بالقوة جميع الموجودات وما لا قوة وهو يخرج الى الفصل اما من قبل الامور المحسوسة واما من قبل طبيعة العقل المتقدمة على المحسوسات في الوجود اعني العقل الذي من قبله صارت الموجودات المحسوسة معقولة متعقنة لامن جهة ان في ذلك العلم خيالات لاشخاص لانهاية علمها بالجهة زعمون انه قد اتحد العلمان الكلي والجزئي في العلم المتأخر لانه اذا ما من ذلك العلم على ما هو انقسم الى كلي وجزئي وليس ذلك العلم لا كليا ولا جزئيا وهذا اوضحه ليس يمكن ان يتبين في هذا الموضع

جم غفر من العقل مد هو الضرورة فيما خالف فيه المم الغفر من العقلاء غير معهوده ثم ان سلمنا وانما امتناع اعاده المعلوم بمتنه ولكن من المحتمل ان يقال الانسان هو الاجزاء الاصلية الباقية من اذن الصرا الى آخر العمر وتلك الاجزاء قليلة جدا وهي السماء بالروح فتمنع وهو الموت بامر الله تعالى الملائكة بعضهم تلك الاجزاء التي هي الانسان بالحقيقة من غير ان يقع فيها تنقير وتبدل وتغير في صفاتها فلا يلزم اعاده المعلوم اصلها ومنها انه لو كان انسانا فاما صار فذا هو جزأ من بدنه كما

يقع في أيام الفعائل تقول لاحد قديمه الى هذا الفرض فانك اذا تأملت ظاهر اثره العموز عجلت أن تراه باحث الموفق قد حصل
 منها الذوات و كانه الدواب و كذاها و ما يصدق فيها و عرس ثم حصلت منها القوا كه و الحبوب ق كذاها و ما لا اجزاء اما كونه اما
 أن تعاد في بدن الأكل أو في بدن الماء كونه و اما ما كان لا يكون أحدهما بسببه معاد ابتاعه و ما لا يسبيل الى جعلها جزء من كل منهما
 و العلم به ضروري و لا أول و لا آخر و لا يجوز أن لا يتجمل جزا ١٢٤ لشي من ذلك الدارين و ذلك

يظل الأعادة بمعنى جمع
 الأجزاء (و الجواب) أن
 المعاد هو الأجزاء الأصلية
 الباقية من أول العسر
 الى آخره و لا اجزاء اما كونه
 فضله في الأكل فيحصل
 جزء من الماء كونه من غير
 لزوم فساد فان قيل يجوز
 أن تكون الأجزاء الأصلية
 من الماء كونه استحالة دما
 ثم يضاف الأكل و يحصل
 منه مولود فتكون الأجزاء
 الأصلية من المأكول اجزاء
 أصلية لتلك المولود فيعود
 المحذور فائنا لافاد في
 الجواز بسبب في الوقوع
 فادسل الله تعالى يحفظ
 الأجزاء الأصلية لتخص
 من أن تصير أجزاء أصلية
 لتخص آخر (لا يقال)
 الأدان الماضية غير
 متناهية و الأجزاء المنصرفة
 التي تحصل مادة لبدن
 الإنسان متناهية فاذن
 لا بد أن تكون الأجزاء
 الأصلية لبدن اجزاء أصلية
 ليستأخر لا تانع كون
 الأدان الماضية غير
 متناهية فانا قد باطلنا
 فيما سبق أدلة تقدم الصالح
 و أيضا الأجزاء الأصلية
 التي هي الإنسان في الحقيقة

و انما التكلم في هذا الاشياء في هذا الموضوع بمنزلة من أخذ مقدمات متعسبة ليس لها شهرة تفعل فيها
 تصديق و لا اقتناع في بادي الرأي فغضب بعضها بعض أعني جعل يعترض بعضها على بعض فان ذلك
 من أضعف أنواع الكلام و أخيه لانه ليس بقصد بقره و لا اقتناع و كذلك العلم بالفرق
 التي بين نفوس الاجرام السماوية و بين نفس الإنسان هي كما يطالب غاصفة و متى تكلم في شيء منها
 في غير موضعه أتى الكلام فيها ما هو بغير ما أفتاه و قد بادي إلى أي من مقدمات يمكنه مثل
 قولهم ان النفس النضوية و الشهوانية تفرق النفس الإنسانية عن ادراكها ما شأن النفس أن تدركه
 فان هذا لا يجوز بل و ما شأنها تظهر من أفعالها يمكنه و لا تحتاج الى أدلة و انما ينطرق اليها إمكانات
 كثيرة متعاقبة فهذا آخر ما استأنذك في تعريف الأنا و بل التي وقت في هذا الكلام في المسائل
 الالهية و هي معظم ما في هذا الكتاب ثم تقول بعد هذا ان شاء الله تعالى في المسائل الطبيعية (قال أبو
 حامد) أما الملقب بالطبيعات فهو علوم كثيرة نذكر أقسامها الى قوله و انما يختصونهم من جهة هذه
 العلوم في أربع مسائل (قلت) أما ما هو دمه من أحسن العلم الطبيعي الثابتة فصيح على مذهب
 ارسطاطلس و اما العلوم التي عددها على أنها فرع و علم فليس كاعداها أما الطب فليس هو من العلم
 الطبيعي و هو صناعة تخرج من مباديها من العلم الطبيعي لان العلم الطبيعي نظري و الطب عملي و اذا تكلمنا
 في شيء مشترك العلمين من جهتين مثل تكلمنا في الصحة و المرض و ذلك ان صاحب العلم الطبيعي ينظر
 في الصحة و المرض من حيث هما من أحسن الموجودات الطبيعية و الطبيب ينظر فيهما من حيث
 يحفظ أحدهما و يفسد الآخر أعني انه ينظر في الصحة من حيث يحفظها و في المرض من حيث يزيله
 و اما علم أحكام النجوم فليس هو ايضا ما هو انما هو علم يتقدمه المعرفة بما يحدث في العالم و هو من نوع
 الزجر و الكهانة و من هذا الجنس ايضا علم الفراسة لان هذه الفراسة هو علم بالأمور و انما هي الحاضرة
 لا المستقبل و علم التنجيم هو ايضا من نحو علوم يتقدمه المعرفة بما يحدث و ليس هذا الجنس من العلم
 لا ينظر بالاولا و ان كان قد يظن به انه يتقدمه في العمل و اما علوم الطب فليس في باطله فانه ليس
 يمكن ان وضعنا انما تصيب الفلكية تأثيرا في الأمور المصنوعة أن يكون ذلك التأثير لها الا المصنوع
 لأن يتعدى تأثير ذلك المصنوع الى شيء آخر خارج عنه و اما علوم الحيل فهي داخله في باب التجهيز
 و لا تدخل لها في الصنائع النظرية و اما الكيمياء فصناعتها تشكوك في وجودها و ان وجدت فليس
 يمكن أن يكون المصنوع منها هو الطبع و بسببه لان الصناعات تقصر اما ان تشبه بالطبيعية و لا تتلها
 في الحقيقة و اما علم بفسد شيئا يشبه في الجنس الامر الطبيعي فليس عندنا ما هو واجب استحالة ذلك ولا
 إمكانه و الذي يمكن أن وقف منه على ذلك هو طول العمر في طول الزمان و اما المسائل الأربع التي
 ذكر كفن نذكر واحدة و احدها منها (قال أبو حامد) المسألة الأولى حكمهم الى قوله لتخص في المقصود
 (قلت) اما الكلام في الهزات فليس في المقدمات من الفلاسفة قول لان هذه كانت عندهم من الأشياء
 التي لا يجب ان يتعرض لتخص عنها و تحصل مسائل قائم اميادي الشرائع و المناقص عنها و المشكك
 فيما يحتاج الى حق به عندهم مثل من ينقص عن سائر ما يدي الشرائع العامة مثل هل الله تعالى
 موجود و هل المعادة معروضة و هل الفضائل موجودة و انه لا يتك في وجودها و ان كيفية وجودها

تقعها الملائكة بأمر الله تعالى عند حضور الموت و لا يتعلق بها الاكل
 و لا تغاير بالتراب و لا يحصل من النبات و الحمار و الحبوب و منها الوضوء الاعاد ما لتخص المذكور و ليعلم أن يكون الإنسان من غير آب
 و أم هو التالي باطل ما تقدم مثله أما الشرطية فظاهرة و أما بطلان التالي فلا يجوز ذلك في الحقيقة لحاق في كل إنسان تراه أن يكون تكونه
 لامن الأب و الأم و ذلك لا يفسد ظاهرا و ايضا نحن نعلم بالضرورة أن العناصر مالم تستعمل في الأنوار بان تصير نباتا أو كذا الحيوان

ثُمَّ يَكَلِّهُ الْإِنْسَانُ أَوْ يَبْنِي مَصَالِحَ الْإِنْسَانِ بِكَوْنِهِ قَدْ لَمْ يَلْزَمْ ثَمًّا كَمَا يُسْتَمَرُّهُ فَيَصِيرُ دَعَاءُ مَنِيَامٍ يَشْفَعُ فِي رَجْمِ نَجْمَةٍ ثُمَّ يَصِيرُ لَهَا مَعْتَمَرٌ
عَلَقَةٌ لَا يَصِيرُ إِنْسَانًا (وَالجواب) أَنَا لَا نَدِينُ بِطَلَانِ أَتَالِي (قوله) أَوْلَا الْجَزَائِكُ فِي الْجَنَابِ قَرِيقُ كُلِّ إِنْسَانٍ زِلْمٌ (قُلْنَا) إِنْ أَيْدِيَا جَزَائِكُ قَدْ لَمْ
يَلْزَمُ قِيَامُ كُلِّ إِنْسَانٍ زِلْمًا أَلَمْ يَكُنْ هَذَا قَدْ لَمْ يَلْزَمُ قِيَامُ كُلِّ إِنْسَانٍ زِلْمًا أَلَمْ يَكُنْ هَذَا قَدْ لَمْ يَلْزَمُ قِيَامُ كُلِّ إِنْسَانٍ زِلْمًا أَلَمْ يَكُنْ هَذَا قَدْ لَمْ يَلْزَمُ قِيَامُ كُلِّ إِنْسَانٍ زِلْمًا
أَلَمْ يَكُنْ هَذَا قَدْ لَمْ يَلْزَمُ قِيَامُ كُلِّ إِنْسَانٍ زِلْمًا أَلَمْ يَكُنْ هَذَا قَدْ لَمْ يَلْزَمُ قِيَامُ كُلِّ إِنْسَانٍ زِلْمًا أَلَمْ يَكُنْ هَذَا قَدْ لَمْ يَلْزَمُ قِيَامُ كُلِّ إِنْسَانٍ زِلْمًا أَلَمْ يَكُنْ هَذَا قَدْ لَمْ يَلْزَمُ قِيَامُ كُلِّ إِنْسَانٍ زِلْمًا

وقوله ثانياً نحن نعلم بالضرورة أن العناصر مالم تستعمل بأن تصير نباتاً صالحاً لأن يكون غذاءه للإنسان ثمّا كونه يستمره ويصير دعاماً مَنِيَامٍ يقع فيه جسم أدمّة ثم يصير فيها مَبْنِيَّةٌ ثم علفاً لا يصير إنساناً ممنوعاً بل المصلوب لنا هو أن العناصر إذا استعملت في الأطوار المسدودة تصير إنساناً أو أماته لا يكون إلا بهذا الطريق فلا علم لنا به فلهذا طريقاً آخر أو طرقاً متعددة لأنعلمها لعدم مشاهدتنا أياها وقد ورد في بعض الأخبار أنها مع الأرض مطر في وقت البعث قطراته تشبه القطفون فينطلق بالتراب فلا يبعد في أن يكون في الأسباب الإلهية أمور حادثة بحري ما ذكر فان في خزنة المقنورات غرائب ومجائب لا يعلمها إلا الله تعالى وليس أنكاره إلا أنكار سائر الأمور النابتة الوجود الخفية الأسباب كالكسرات والنبرخات والعلسات ومنها أنه لو ثبت للمعاد الجسماني فأمّا أن يكون

هو دار وإحالي الأبدان في عالم العناصر وهو القربل بالتنازعاته باطل أوفق عالم الأفلak وهو وجب الخرق ولا لذلك وهو محال لأنه لو صح الخرق لكانت الحركات الجارية من مواضعها عند نفوذ الخرق فيها بالحركة المستقيمة وغير كذلك مواضعها عند خروج الخرق منها بالحركة المستقيمة تأخر أوفى بمنتهى على الأملak لأنما لا يكون إلا من الجهة أو إلى الجهة فتكون

المهمة معدة لها لا وقد ثبت أن المهمة إنما تصدبها إلى عالم آخر وهو العالم المحل لا امتناع وجود عالم آخر سوى هذا العالم اذ لو وجد عالم آخر لمصل في ذلك العالم جهات مختلفة والجهات المختلفة لا تصدب إلا بالحيط والمركز والحيط يجب أن يكون بسطاً والبسط لا بد أن يكون شكله الكروي فوجب أن يكون ذلك العالم كروياً أيضاً فرض بينهما خلاصه ما كانتا ثلاثين أو مائتين أو ألفاً لكن كانا ثلاثين أو مائتين أو ألفاً فوجب أن يكون في الوجود عالمان لكن في كل ١٢٣ واحدهما الأرض وما هو وما هو وما هو

فيكون أن يكون للاقسام
للمتعة الحقائق أمكنة
متخلفة الطباع أو يكون
هناك قسوداً وكل منهما
مستحيل (والجواب) لا نسلم
أن القول بإعادة الأرواح
إلى الأبدان في عالم العناصر
قول بالفتنات وأما ما يكون
تسامحاً لقلتنا بأعداد ما في
أبدان أخرى لا نسلم امتناع
الانفراق إلا فلا فان
الدليل الذي يتصوره على
تقديرهما ما يدل على
امتناع الانفراق في محدد
الجهات الذي هو الفلك
الاعظم لا في سائرهما ولا
نسلم أيضاً امتناع وجود
عالم آخر سوى هذا العالم
فإن ما ذكر في بيان امتناعه
من المقدمات غير مسلم
هنا فإنا لا نسلم أن
اختلاف الجهات أغا
يحصل بالحس المحيط ولم
لا يجوز أن يكون بالفاهل
المتجاوز لأنسليم أن الحيط
يجب أن يكون بسطاً ولا
نسلم امتناع انفراجه فذكر
من الدليل على امتناعه
ففسرنا على ما عرف في
موضعه ولو سلم امتناع
انفراجه لكن انفراجهما
يلزم لم يكن وجود العالمين

ولاشأ واحد إلا أن ذلك الواحد بدل عنه هل في فعل واحد يخصه وانفعال يخصه أو ليس له ذلك فان
كان له فعل يخصه فهناك له خاصه صادرة عن طابع خاصه وإن لم يكن له فعل يخصه واحد فالواحد
ليس بواحد وإذا لم تنفع طبيعة الواحد تنفع طبيعة الوجود وإذا انقضت طبيعة الوجود لم
انقض وأما هل الانفعال الصادر عن موجود موجود ضروريه فالقول فيما شأنه أن يفعل نفسه أو هي
أكثرية أو فيها الأمران جميعاً فطلب يستحق الفحص عنه فان الفعل والانفعال الواحد بين كل شئين
من الموجودات أغا يقع بأضافة ما من الإضافات التي لا تنفاه فقد تكون إضافة تابعة لإضافة قولنا ذلك
لا قطع على أن النار إذا دقت من جسم حساس فعلت ولا بد لانه لا يبعد أن يكون هناك موجود واحد
له ألب الجسم الحساس إضافة تفوق تلك الإضافة الفاعلة النار مثل ما قال في حجر الطلي وغيره لكن
هذا ليس بواجب بسبب النار صفة الاحراق مادام باقيها الماس النار وحدها وأما أن الموجودات المعقدة
لها أربعة أسباب فاعل ومادة ومصور ومرتبة فيفعل شئ معروف بنفسه وكذلك كونها ضرورية بقا
وجود المسببات وبخاصة التي هي جز من الشيء المسبب أعني التي مسماة بمادة وقوم شرطاً وعلا
والتي يسميها قوم صورة وقوم صفة نفسية واليتكلمون بتفريق بيانها من شرط وطايع ضروريه بقا حق
الشرط مثل ما يقرنون في الحاشية شرط في العلم وكذلك أنه يفرقون بين الأشياء حقائق وحسود ولو أنها
ضرورية في وجود الوجود وذلك بطريقين أحكم في ذلك في الشاهد والقاب على مثال واحد
وكذلك يفعلون في الواقي اللازمة لغيره الثاني وهو الذي يسمونه الدليل مثل ما قرولنا أن الاتفاق
في الوجود يدل على كون الفاعل عاقلاً وكون الموجود مقصوداً غاياً بما يدل على أن الفاعل له
عالمه والعقل ليس هو شيئاً أكثر من إدراكه كالموجودات بأسبابها وبغيره من سائر القوى المتحركة
في دفع الأسباب فقد دفع العقل وصناعة المنطق وضع وضماناً ههنا أسباباً وميسبات وإن المعرفة
بتلك المسببات لا تكون هي تمام المعرفة أسبابها فرفع هذه الأشياء ومبطل لائق ورافع له فانه
يلزم أن لا تكون ههنا شئ معلوم أصلاً لا حقيقة قبل أن كان فقلدون ولا يكون ههنا رهاً ولا حداً أصلاً
وترفع أصناف الموجودات الذاتية التي تألفها الأبراهيم ومن يضع أنه ولا علم واحد ضروري يلزمه أن
لا يكون قوله هذا ضروري أو أيا ما من يسلم أن ههنا أشياء مبداهة فو أشياء ليست ضرورية وبحكم
النفس عليها كما قلنا ما توهم أنها ضرورية وليست ضرورية فلا ينكر الفلاسفة ذلك الخان مما أمثل
هذا عادة حاز والأفادري ما يردون باسم العادة هل يردون أنها عادة الفاهل أو عادة الموجودات
أو عادة ههنا الحكم على هذا ما موجودات ومحال أن يكون لله تعالى عادة فان العادة متعلقة بكنسها
الفاعله فوجب تكرار الفعل منه على الأكثر والله عز وجل يقولون تجلده الله الله تدينه لا ولن
تجد لنفسه الله فقل لا وإن أرادوا أنها الموجودات فالعادة لا تكون إلا التي نفس وإن كانت في غير ذي
نفس لمهي في الحقيقة طبيعة وهذا غير ممكن أعني أن يكون الموجودات طبيعة متعدي التي أما
ضروريه وأما أكثر يا وأما أن يكون لنا في الحكم على الموجودات فان هذه العادة ليست شيئاً أكثر
من فعل العقل الذي يقتضيه طبيعة به صار العقل عقلاً وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه المادة فهو
لفظ مجرّد إذ لا شيء لم يكن تحت معنى الانفعل وضي مثل ما نقول جرت عادة فلان أن بفعل كذا

بحيث لا يكون بينهما حسيم أو كان وجود العالم الآخر مع وجود هذا العالم وكل منهما مع وجوده في زمان يكون الفلك الأقصى بعالمه
من الانفلاك والعناصر مركزاً في فلك آخر ويكون في فلك ذلك الفلك أيضاً فكون كل منهما مثل الفلك الأقصى بعالمه من
الانفلاك والكواكب والعناصر فان العقول البشرية غير واقعة في التليل من أحوال المخلوقات ومن حاول تقدير ذلك فانه
أولى كونه بمكانه من فضل ملاءمتها ويجوز أيضاً أن يعدم الله تعالى هذا العالم بوجده عالم آخر وامتناع اعدام العالم

بالكلية متى نقل قلعه وقد عرفت أنه لم يبق شيء أدل عليه في ذلك قول هذين الوجهين لا يلزم من وجوده أن يشك كل واحد منهما
موجودا بخلافه ولا يلزم أنه يلزم أن يكون الأجسام المتحركة الحقيقية أمكنة مختلفة بالطبع وإنما يلزم لو كان كل واحد من هاتين
الأماني مساويا في الحقيقة لتضمن العالم الآخر وذلك ممنوع فانه يجوز أن يكون نارا أحد العالمين وأن شاركت نارا العالم الآخر في الحرارة
والبيسوة والبعد عن المركز ١٢٤ والقرب إلى المحيط لكنهما يكونان مختلفين في الصورة المقترنة المستلزمة لاختلافهما في

المساواة والحقيقة فإن
الاشتراك في القوازم
لا يوجب الاشتراك في
المزومات وكذا القول
في أنه نادر الثلاثة السابقة
وليس مستترا كما في
الصورة المقترنة لكن
لا يلزم منه الاتحاد في
الحقيقة لجواز اختلافهما
في الحقيقة حيث
لاختلافهما في الحيولى
ومنها أنه لو ثبت للمعاد
المسماى فاما ان نفس
وقوت تلك الابدان كالابدان
التي في الفناء الأولى
والثانيون بالمعاد الجسماني
لا يقولونه أو يثبت مؤبدة
وذلك محال لأن بقاها
مؤبدة إنما يتصور إذا
كانت القوى البدنية
مفيدة أو رافعة منته في
المدفوق معقول لأنها
قوة جسمانية وكل قوة
جسمانية لا تنفذ أثرها غير
منته لا حسب المدة ولا
حسب العدة أي القوة
الحالة في الجسم لا تقوى
أن تفعل ذلك في زمان
غير منته سواء كان الفعل
الصادر عنها واحدا أو
متعددا ولا أن تفعل عددا
غير منته سواء كان زمانه

متناهيا أو غير منته لأن الثاني القسري يختلف باختلاف القابل المقصور بمعنى أن كل ما كان أكبر كان تحريكه
القاهرة أضف لكن معاوقة متعاضدة أكثر وأقوى لأنه أعقابا وقا بحسب طبيعته وهي في الجسم الكبير أقوى منها في الجسم
الصغير لاشتغالها على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فإذا فرضنا تحريك جسم بقوته جسم من مثل معين ثم فرضنا تحريكه جميعا آخرها فلا
له حسب الطبيعة وأكبر منه بحسب المقدار يتلك القوة يعني ما من ذلك المبدأ يعني لزم أن يتفاوتت حتى حركته الجسمين تكون

مرادى

حركة الاصغر أكثر من حركة الأكبر لكون العاقبة أقل في الطرورة انتهى حركة الأكبر ويلزم منه انتم حركة الاصغر لانها انما
تزيد على حركة الأكبر بقدر زايده مقداره على مقدار الاصغر المفرغ من ان لا تفاوت الا بالثبات انما تير الطبعي بخلاف ما يختلف
الافعال بمعنى انه كلما كان الجسم أعظم مقامه اذ كانت الطبيعة أقوى وأكثر تأثير القوى الجسمانية المتشابهة انما تختلف
بالتفاوت محالها في الصغر والكبر لكونها معززة بخبرتها واما في قبول الحركة فالصغير ١٢٥ والكبير متساويان لان ذلك الجسمية

وهي تنجم على السوية فاذا
فرغنا حركة الصغرى
والكبرى بالطبع من مبدأ
معين لزم التفاوت في الجانب
الآخر ضرورة ان الجديزة
لا بدوى على ما يقوى عليه
الكل فنقطع حركة الصغرى
ويلزم منه انتهاء حركة
الكبرى لكونها على نسبة
جميعهما (والجواب) ان
يقال لا تسلم ان بقاها
مؤبدة محال (قولهم لانه
انما يتصور اذا كانت
القوى البدنية تعيد ازا
غير متناهية في المدة) مبنى
على تأثير القوى البدنية
في الافعال المترتبة عليها
وذلك مجموع فاع لا تأثير
للقوى الجسمانية عندنا
اصلا في الافعال المترتبة
عليها واغنا الكل بخلاف
الله تعالى وليس لحم على
تأثير تلك القوى في تلك
الافعال لا دليل بتدبيره كما
عرفت سابقا فاعلم ان
لها تأثير في تلك الافعال
فلا تسلم اصحابك ان تقصد
القوى البدنية اثر اغبر
متناهية في المدة والعدة وما
ذكره رامن الدليل عليه
فدفعوا ما اولاه فلا تخافه
ياقوة الفلكية المحركة

مادى تثبت الشرائع والشرائع مبادئ الفضائل ولا فيما يقال فيما بسد الملو ت فاذا نشأ الانسان على
الفضائل الشريفة كان فاضلا مطلقا فان تعاديه الزمان والسعادة الى ان يكون من العلماء
الراضين في العلم فسر له تأويل في مسد من مبادئها فيجب عليه ان لا يصرح بذلك التاويل وان
يقول فيه كما قال تعالى والراضون في العلم يقولون آمنا به هذه حدود الشرائع وحدود العلماء (قال ابو
حامد والجواب له مسلكت الى قوله مع وجود الملائكة) قلت الذي وضع ههنا انه قد ثبتت باهما
للخصم هوالذي يدافع به الخصم ويقول لا دليل عليه وهوان افعال الاقل بقول الاحراق دون واسطة
خلقها لتكون في النار فان دعوى مثل هذا تدفع الحس في وجود الاسباب والسيئات فلا شك احد
من الفلاسفة في ان الاحراق الواقع في القطن من النار مثل ان النار هي الفاعلة له لكن لا باطلاق بل
من قبل مبدأ من خارج هو نطر في وجود النار فضلا عن احراقها وانما يختلفون في هذا المبدأ ما هو
هل هو مفارق او هو واسطة بين الحادث والمفارق سوى النار (قال ابو حامد مجيبان الفلاسفة فان
قبل فهدايجر الى قوله وهذا القدر كاف ولما حكى هذا الكلام عن الفلاسفة في جواب فقال للجواب
ان نقول الى قوله الا نشنع محض) قلت اما اذا سلم المتكلمون ان الامور المتعاقبة في الموجودات
محكمة على السواء وانها كذلك عند الافعال وانما يخصص احدا بالمتعاقبات اذ فاعل ليس لادائه
ضابط يجري عليه لاداءها ولا في الاكثر فكل ما لم يتكلمين من الشناعات يلزمهم وذلك ان العلم
اليقيني هو معرفة الشيء على ما هو عليه فان لم يكن في الموجودات الامكان المتعاقبات في حق القابل
فليس ههنا علم ثابت لشي اصله لا طرفه في ان افترضنا افعال هذه الصفة متسلطا على الموجودات
مثل الملائكة الخارجه المثل الاهل الذي لا يتنازع عليه شيء في ملكته ولا يعرفه فاعلم ان يرجع اليه
ولا عاد فان افعال هذه الملك يلزم ان تكون مجرولة بالطبع واذا وجدته فعل كان استمرارا فان
وجوده في كل ان محمول على الطبع وان اتصاله الى حامل من هذه الممالات بان الله تعالى خلقنا لها
بان هذه الملكات لاتعم الا في اوقات مخصوصة كما قلت قلت وقت المجهز ليس بان اتصال صحيح وذلك ان
العلم المتصور فينا هو ابدائى تابع لطبيعة الموجودات الصادق هو ان يعتقد في الشيء انه على
الحال التي هو عليها في الوجود فان كان لتناق في هذه الملكات علم في الموجودات الممكنة حاله التي
يتعلق بها لهذا وذلك اما من قبل نفسه او من قبل الفاعل او من قبل الامرين وهي التي يعرفون عنها
بالعادة واذا اتصال وجوده هذا الممال السعادية في الفاعل الا لظن سبق ان تكون الا في الموجودات
وهذه هي التي يعرفها كما قلنا الفلاسفة في الطبيعة وكذلك على الله تعالى بالمو جودات وان كان ههنا
فهي ايضا لازمة لعله ولذلك لم ان يقع المو جوده في حق ههنا فاعلم بقدره بدلتا لا توقع لشي من
قبل اعلام الله تعالى في السبب في وقوه ههنا وفي العلم ليس شي أكثر من كون طبعه المو جود ناعية للعلم
الازلي فان العلم بما هو علم لا يتطابق بما ليس له طبعه محسوسة وعلم الخالق هو السبب في حصول تلك
الطبيعة في وجود الذي هو بها متعلق فجهلنا نحن بالمسكنات انما هو من قبل جهلنا بهذه الطبيعة التي
تتضمن له الوجود وعدمه فاعلمو كانت المتعاقبات في الموجودات على السواء من قبل انفسها ومن
قبل الاسباب الفاعلة لها اكان يلزم اما ان لا توجد ولا تعدم او توجد وتعدم معا لو كان ذلك كذلك

فأما المحرك اجرامه اغبر كانت غير متناهية عندهم كونها جسمانية لان الحركات الجزئية الصادرة عنها لا تستند الى فعل كل حتى
يكون محركا جوهرا مجردا عن النسبة التنقل الكلي الى جميع جزئيات الحركة على سواها لا يحصل بل اودافو جود بعضها دون بعض
والا يلزم الترجيح بالمرجح بل لا بد لتلك الحركات الجزئية من ادراك جزئية ترتب عليها اودات جزئية والادراكات الجزئية لا تستند
الى القوى الجسمانية فيكون محركا جسمانيا لمع لانها هي حركتها (فان قلت) المبادئ لغير تلك الافلاك هي نفوسها البهريزة لا ان

أفذا كما يرى ثباتها كان بواسطة نفوسها المنطبعة في أجسامها كانت واسطة في صعود تلك الأفعال عن النفوس المجرى كل تنكح
 القوة الحسية، فثمة تأثير غير متناه لا يتعوض إليه. أيل بها (قلت) الباشا القربى الحركات العقلية متقدم هو القوى الجسمانية
 المنطبعة في أجسام الأفعال لأنفسها المجرى الآن مباشرة لها أغاها بواسطة انفصالات غير متناهية من البدا المفارقة فأنهم ذهبوا إلى
 أنه يتقدم منه في القوة الحسية ١٢٦ أمور متصلة غير فارة ثم يصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لأهلها

تصعد عن تلك القوة لو
 انشردت بل على أنها تنقل
 دائما عن ذلك المحرك العقلي
 وتعمل بحسب انفصالاتها
 فالصركات الغير المتناهية
 من القوة الجسمانية
 بواسطة الانفصالات الغير
 المتناهية هي صورة النقص
 لأنه يمكن أن يقال لو صح
 الدليل المذكور لم يتجز
 الصركات الغير المتناهية
 من قوة جسمانية بواسطة
 الانفصالات الغير المتناهية
 أمنا ما به إذا فرض أن
 كل القوة تحرك جسمها
 بواسطة الانفصالات حركات
 غير متناهية من مبدأ
 مفروض، بعضها يحرك
 جسما آخر من ذلك المبدأ
 أيضا بواسطة الانفصالات
 ثم التفاوت في الجانب
 الآخر ضرور أن الجوزة
 لا تقوى على ما يقوى عليه
 الكل فتقطع الحركة
 الحاصلة منه بل لم ينقطع
 حركة كل القوة أيضا فإن
 قيل هذا النقص أغاها
 لو كان جزءا القوة مستمدا
 لتلك الانفصالات الواردة
 على جميع القوة وهو متووع
 قلنا هذا دليل أغاها
 في القوة البسيطة المتشابهة

فلابد أن يرجح أحد المتقابلين في الوجود والعدم وجود تلك الطبيعة التي وجب أحد المتقابلين على
 التفصيل والعلم المتعلق بها هو العلم المتقدم عليها وهو العلم الذي هي ملوكة عنه وهو العلم القديم أو
 العلم التابع لها وهو العلم الغير القديم والوقوف على الغيب ليس هوشيا أكثر من الإطلاع على هذه
 الغايات متوحد حصول العلم لتأخيرها ليس عندنا دليل متقدم علمها والذي يسمى بالناس رؤيا ولا ينبغي
 والأرادة الأزلية والعلم الأزل هي الموجد في الموجودات لهذه الطبيعة وهذا هو معنى قوله تعالى قل
 لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله وهذه الطبيعة قد تكون واحدة وقد تكون حدودها على
 الأكثر والمنايات والحي كما قلنا أغاها علم هذه الطبيعة في الموجودات الممكنة والصناعات التي
 ندى بقية المعرفة بما يوجد في المستقبل أغاها هذا نازرة من نازرها الطبيعة وأقلية أو كيف
 شتان تسماها أي الفصلة في نفسها التي يتعلق بها العلم (قال أبو حامد) للسالك الثاني وفيه الخلاص
 البقوله ولا تسبينا بمقالة القسم الثاني كما يسمى (قلت) لما رأى أن القول بان ليس للأشياء صفات
 خاصة ولا صور عنها بل الحزم الأفعال الخاصة هو وجوده وكونه في ذاته الشئ نفسه وتختلف ما يقوله
 الإنسان سلمه في هذا القول ويقال الإنكار في موضوع أحدها أنه قد يمكن أن توجد هذه الصفات
 في وجوده ولا وجود لها تأثير في علمه عاده أن يؤثر في مثل النار مثلا لأنه يمكن أن توجد الحرارة لها
 ولا تحرق ما دونها وإن كان شأنه أن يحترق إذا ذلت عنه النار والموضع الثاني أنه ليس الصور الخاصة
 بوجوده وجوده ماد خاصة فالقول الأول فانه لا يمكن تسبدا الأفعاله وذلك أن أفعالها على
 ليس صدور الأفعال عنها ضرور وطولها كان الأمور التي من خارج فلا يمنع أن تقتصر النار على
 مثلا في وقت ما فلا تحرقه أو وجودها كشيء ما إذا قارن القطع صار غير قابل له الحراق كما قال في
 النطق مع الحيوان فاما أن المواد شرط من شروط وجودات ذات المواد فتش لا بقدر أن تكون
 أن يتقوى وذلك أنه كما يقول أبو حامد لا فرق بين تقينا التي وإنشاته مما أو تقينا بنفسه وأبنا معا ومتى
 كان قوام الأشياء من صفتين عامتين خاصة وهي التي تدل عليها الفلاسفة باسم المجد المركب متقدم من
 جنس وقيل فلا فرق في ارتفاع المواد وجودا ارتفاع إحدى هاتين الصفتين فمثلا ذلك أن الإنسان لما
 كان قوامه صفتين أحدهما عامته وهي الحيوانية مثلا والثانية خاصة وهي النطق فانه كما إذا ارتضا
 منه أنه ناطق لم يبق أنما كذلك إذا ارتضا عنه أنه حيوان وذلك أن الحيوانية شرط في النطق ومتى
 ارتفع الشرط ارتفع المشر وط فلا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في هذا الباب إلا في أمور جزئية
 ترى الفلاسفة أن الصفات العامة بشرط كالصفات الخاصة ولا يرى ذلك المتكلمون مثل الحرارة
 والرطوبة هي عند الفلاسفة من شروط الحياة في الحي الفاسد لم يكن لها أعين من الحياة كحال الحياة مع
 النطق والمتكلمون لا يرى ذلك كذلك فالتكلمون ليس من شروط الحياة عند الحاشية والعلية
 وكذلك التشكل عندهم شرط من شروط الحياة الخاصة بالحيوان ولا بد حفظها أصلا وأما أن لا توجد مثال
 شروطا لا يمكن أحد الأمرين أمان توجدا خاصة بالحيوان ولا بد حفظها أصلا وأما أن لا توجد مثال
 ذلك أن البدني متقدم لا الفصل التي هي يصدر عن الإنسان الأفعال العقلية مثل الكتابة وغير ذلك
 من الصناعات فإنها يمكن وجودها فعل في الجاد ما يمكن وجوده الصادر عنه مثل ما لو أمكن أن
 توجد حرة عن غير أن تسمن مشاهة أن بعض منها وكل موجوده عندهم كية كية موجوده وأن كان

الأجزاء يكون جزء القوة مستمدا الصادر على الكل من الانفصالات والالم تكن متشابهة الأجزاء منهم لما جوزوا لها
 تأثير القوة الجسمانية متقدمة غير متناهية بواسطة الانفصالات الغير المتناهية التي تحصل لها من المادى الفارقة فلا يجوز أن تكون
 القوى الدنية بنفس عليها العقل المفارقة لأبدوا يحصل لها انفصالات غير متناهية فتقوى بسبب ذلك على التأثير متقدمة غير متناهية
 (وأما ثانيا) فليجوز أن يكون التفاوت الذي لا بد منه في الحركتين هو التفاوت بالسرعة والبطء بأن تكون حركة الأجزاء أسرع في

الفسر يتوابعاً في الطبيعة من غير انقطاع (لا يقال) الاختلاف في السرعة والبطء يكون متفاوتاً بحسب الشدة وأسس الكلام فيه بل في التفاوت بحسب العدة والمدة (لا نقول) الا لازم من الدليل هو ثبوت التفاوت بين الحركتين ولم يلزم أن يكون ذلك التفاوت بحسب العدة والمدة حتى يلزم الانقطاع وما المانع من أن يكون ذلك التفاوت بحسب السرعة والبطء واحد القوة بحسب الاعتبار من لياق في وقوع التفاوت باعتبار آخر (فان قلت) التفاوت بحسب الشدة يستدعي ١٢٧ التفاوت بحسب العدة والمدة ومن ثم

يلزم انقطاع حركة الكبر في الفسر بقا الصغر في الطبيعة فتكون متناهية فيلزم انقطاع حركة الصغر في الفسر به والكبر في الطبيعة وذلك لأنه اذا وقع التفاوت بين الحركتين في الشدة أي السرعة فاما أن يكون زمانها واحداً أو لا فليس الأولى بقطع التفاوت في المدة لأن الأسرع يكون عدد حركاته أكثر قطعاً وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة (قلت) نعم ان التفاوت بحسب الشدة يستلزم التفاوت بحسب العدة أو المدة كما تقول يجوز أن تكون الحركتان غير متناهيتين في المدة ويكون التفاوت بينهما بحسب الشدة أي السرعة فإذا خزن حركة الجسمين إلى أجزاء متساوية بحسب المسافة كانت حركة الأجزاء أكثر هدا من حركة الأجزاء الأقل وليلزم منه انقطاع المسركة كما في دوران المسد ولعل البروج بل انما يلزم ذلك اذا طقت أحاد أحوالها بالآخرى وذلك بتوقف على اجتماعها في

الحاضر في وجوده وجوده هو كيفة محدودة أيضاً وان كان لها عرض عندهم وأنه يكون الموجودات عندهم محدودة وزمان قائمها محدوداً وان كان لها عرض أيضاً الكم محدوداً ولا خلاف بينهم أن الموجودات التي تشترك في ما ذواحدة من المادة التي بهذه الصفة مرة تقبل إحدى الصورتين مرة تقبل مقابلها كالحال عندهم في صور الأجسام البسطة الأربعة التي هي النار والهوا والماء والارض وانما الخلق فيه ما ليس له ما ذوا مشتركة أو ما ذوا مختلفة هل يمكن أن يقبل بعضها صور بعض ههنا ذلك ما شأنه ان شاهد غير قابل لصوره من الصور والابواب كثيرة هل يمكن قبول الصور الأخيرة بلا وسائط ههنا ذلك ان الماهيات ثرك حتى يكون منهايات ثم يتعدى عنها الحيوان فيكون عندهم شيء يكون من المني والدم حيوان كما قال بهاته ولقد خلفنا الأتقان من سلامة من طين ثم جعلناه طينة في قرار من كني قوله فتشارك الله أحسن الخلقين في المتكلمون يقولون ان صورة الإنسان يمكن أن تحمل في التراب من غير هذه الوسائط التي تشاهدوا فلاسه فيكون هذا ويقولون لو كان هذا ممكناً كانت الحكمة في أن خلق الإنسان دون هذه الوسائط ولكن خالفنا بهذه الصفة هو أحسن الخلقين وأقدر هو كل واحد من الفرقين يدعي ان ما يقوله معترف بنفسه وليس عند واحد منهم دليل على مذهبه وانت ما صنعت قلبك في أنك فهو غرضك الذي بحسب اعتقادهم هو الذي كلفنا بآله والله يعلمنا وأياك من أجل الحققة واليقين وقد ذهب بعض الإسلام إلى أن الله تعالى وصف بالقدره على اجتماع المتقابلين وشبههم ان قضى العقل من امتاع ذلك انما هو شيء طبع عليه العقل فلو طبع على بعضه ما كان ذلك لا أنكره بل يجوز وهو لا يلزم من أن لا يكون العقل طبعاً متعلقاً ولا موجودات ولا يكون الصديق الموجود في باعالم الموجودات فاما المتكلمون فأنصروا من هذا القول ولور كبره وانما أحفظ لوضعهم من الإبطال الواردة عليهم في هذا الباب من خصوصهم لانهم يظلمون بالفرق بين ما يتوهم من هذا الجنس وبين ما نفوه فيفسر عليهم بل لا يجدون إلا أو بل موجه وذلك لعدم من عرف في سماعنا الكلام قد علم أن شكر الضرورة التي بين الشرط والشرط وبين الشيء وحده وبين الشيء وعلته وبين الشيء ودليله وهذا كله لا يجوز إلا في رأي البسطانيين فلا معنى له والذي فعل هذا من المتكلمين هو أو المسالي والقول الكلي الذي يحمل هذه الشكوك أن الموجودات تنقسم إلى عدة مقالات وإلى متناسبات فلو جاز أن تفرق المتناسبات لمجان تنقسم المقالات لكن لا تنقسم المقالات ولا تنقسم المتناسبات هذه حكمة الله في الموجودات وسنة في المصنوعات ولن يتعدى الله سبحانه ولا يدارك هذه الحكمة كان العقل خلقاً للإنسان ووجودها مكان في العقل الأولى كان علمها في الموجودات ولذلك العقل ليس بمجازة يمكن أن يخفى على صفات مختلفة كما هو في ثمان خرم (المسئلة الثامنة عشر) في غيرهم من أامة الدليل العقل على أن النفس الإنسانية جوهر روحاني في قوله ولهم فيها رايين كثيرة زعمهم (قلت) هذا كله ليس فيه إلا حكاية مذهب الفلاسفة في هذه القوى وتصوره إلا أنه اتبع فيه ابن سينا وهو مخالف الفلاسفة في أنه يضع في الحيوان غير القوة العقلية فيسمها وهي عوض الفكرية في الإنسان ويقول ان اسم الخيلة قد أطلقه القدماء على هذه القوة وإذا أطلقوها على كانت الخيلة في الحيوان بل في المفكر

الوجودية في انما راجع إلى وجودها في النفس على سبيل التفصيل وكل منها محال (وأما ثالثاً) فلان ما ذكر من الدليل انما يجري في قوة طاعة في جسم لا معقول فيه منقسمه بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالذات في الأجسام العنصرية ولم قل أن القوى البدنية كذلك ولا يجوز أن لا تكون منقسمة بانقسام محلها وان تكون طبايعاً بسائط الأبدان معاودة في تأثيرات تلك القوى فلا تكون نسبة الحركتين في القوى الطبيعية على نسبة القوتين لأن قوة الكل وان كانت ضعف قولنا بل لكن معاوق الكل ضعف معاوق يلزمه فيغير نقصان القوتين نقصان المعاوق هذا فيذكر في ضعفه وجوداً لا حاجة للإطناب يذكر ما يجب حصوله المقصود بما

ذكرنا (ومنها) ان الابدان الحيوانية ممتلئة من العناصر قواها الله تعالى لوجوب ان قصدها متالفة من هذه العناصر والامم يكن ذلك إعادة البعث الذي كان لـ احدنا البعث آخر واذا ثبت ان تلك الابدان لا بد ان تكون متوافقة من العناصر الاربعية فلا بد ان يحصل فيما يتناقل وتفاعل حتى يتكون البدن الانساني واذا كان كذلك وجب حصول الموت لاحتلال الحرارة الغريزية والحرارة الناجمة من الحركات ١٢٨

(والجواب) ان الانسان البدن مركب من العناصر الاربعية بل هو متجانس عبارة عن اجزاء جسمانية يختلط الله تعالى فيها صفات مخصوصة من الحياة والعلم والقدرة ولا تقول بانزاج والفعل والانفعال اصلان لان ادمية ذلك طالباكم بالدلالة القاطعة على صفة وقصة الفروع والانتبى لاندل على تركبها الجواز ان يكون حصول صور العناصر في اجزاء البدن بعد التفرق والاضلال من غير ان يكون مصورا بتلك الصور سابقا ثم سلبنا ذلك فلا نسلم ان تأثير الحرارة في الرطوبة لا يد وان يتأدى الى الموت وانما يلزم ذلك لو لم يتسكن الفضاية من ارباب بدل ما يخلل من الرطوبات وهو متوخ وورد بان القوة الفاعلة امان تقوى على ارباب بدل ما يخلل من تلك الرطوبات ولا تقوى عليها وانما كان يلزم أخذ الرطوبة الغريزية بعد مدة معينة في الانتقاض والاضلال بالكلية اما اذا

وكانت في البطن الاوسط من الدماغ وذلك ان الحفظ والذكر هما اثنتان بالفعل واحد بالمتوخ والظاهر من مذهب القدماء ان القضية في الحيوان هي التي تقضى على ان الذنب من الشاة حديد وعلى السخلة انه حديد وذلك ان القضية هي قوة ادراكية بالحكم لحاضر وزمن غير ان يحتاج الى ادخال قوة غير المتخيلة وانما كان يمكن ما قاله ابن سينا لم تكن القوة المتخيلة دار كقلا معنى لزيادة قوة غير المتخيلة في الحيوان وخاصة في الحيوان الذي له صنائع كثيرة بالطبع وذلك ان الخيلات في هذه غير مستفادة من الحس وكان ادراكا متوسطة بين الصور والمقولة والقضية وقد تخلص امر هذه الصورة في الحس والغوص فخلل عن هذا في هذا الموضع وزجره الى النظر فيما يقوله هذا الرجل في صناديق القوم (قال ابو حامد) البرهان الاول يقولون ان العلوم التي قولوه وهذا الغير مشكك فيه (قلت) اما اذا اخذت المقدمات التي استعملت في هذا الباب فلهذا المعادة التي ذكر ابو حامد تلزمها وذلك ان قولنا ناكل ما حل من الصفات في جسم فهو متقسم بانقسام الجسم فانه يفهم منه شيان احدهما ان يكون هذا الجسم من تلك الصفة الحادثة في الجسم من الجسم هو هذا الكل مثل حال البياض في الجسم المتصف فان كل جزء من البياض الحال في الجسم المشار اليه هو جده وحده وجميع البياض حده واحدا منه والمضي الثاني ان تكون الصفة متعلقة بجسم دون شكل محض وهي ايضا متعلقة بانقسام الجسم لاني ان مقدار هذا الكل منها والجزء حده واحد فينبغي ان قوة الاصل الموجود في البصر بل معنى انها قبل الاقل والاكثر من قبل قبول موضوعها الاقل والاكثر وذلك كانت قوة الاصا في الاهداء اقوى منها في المرضي وفي الشبابة اقوى منها في الهرم والحق نعم هاتين القوتين انهما شخصتان اعني التي تنقسم بالكيف ولا تنقسم بالماهية اعني انها امان تبقى واحدا في الحد والمادة او تنصل والتي تنقسم الى حدها بالكمية وهي واحدة في الحد والمادة ولا تنقسم الى اى جزءا فتبقى وهذه كانتا انما تختلف الاول في الاقل والاكثر وانما الجزاء الثاني منه ليس فعله قبل السابق فان فعل الغالب من البصر الضعيف ليس بفعل قبل البصر الضعيف ويحتمل ان الغالب ان الغالب ايضا ليس يتقسم بانقسام موضوعه الى اى جزءا فتبقى وحدها في فعله قبل تنقسم القصة الى حدها ان تنقسم اليه فسد الكل وانما الذي يحفظ القصة دائما هو طبيعة المتصل بها هو متصل اعني صورة الاتصال بهذه المقدمة اذا وضعت هكذا كانت دينة بنفسها اعني كل ما قبل القصة من هذه النوعين من القصة فلهذا جميع من الانقسام وعكسه ايضا في وهو ان كل ما هو في جسم فهو بقيل الانقسام باحده من النوعين من الانقسام واذا صحت هذه انعكس تقصصه صادق ان كنت تعرف ما هو عكس التقصص وهو ان ما لا قبل الانقسام باحده من النوعين لا يكون في جسم فليس يحصل في جسم واذا اضيف الى هذا ما هو بين ايضا من امر المسقولات الكلية وهو انما ليست قبل الانقسام باحده من هذين النوعين ان كانت ليست صورة شخصية فين انما يلزم من ان المسقولات ليس عملها جسم من الاجسام والقدرة عليها قوة في جسم فلان ان يكون عملها اقوى ومباشرة تترك ذاتها وغيرها واما لو اجمد فلما اخذ النوع الواحد من نوعي الانقسام ونفاه من المسقولات الكلية عاينا انقسم الثاني الموجود في قوة البصر وقوة التحليل فاستعمل في ذلك نقولا فسقطا وعلم النفس اغنى واشرف من ان يدرك بصناعة الجدل ومع هذا فانه لم يأت يبرهان ابن سينا على وجهه وذلك ان الرجل انما يبرهانه على ان قال

ان

لم تقو عليه فلما ذكرنا في الدليل (واما اذا قوت عليه) فلان ما يشغل من الرطوبة

بعد مدة معتدما اكثر ما يقتل في ابتداءه في وجودنا بعد تأثير الحرارة بعد زمان طويل اطول من مدة تأثيرها في ابتداء الوجود فيكون فعلها حينئذ اقوى من فعلها في ابتداء الوجود ولما تحسّر ان المؤثر الضعيف يكون اقوى فعلا من المؤثر القوي اذا كان مدة فعله اطول من مدة فعل القوي فكيف عند تساوي مدة في القوة فيكون التحليل بعد مدة مديدة اكثر من التحليل في ابتداءه

ان المعنويات ان كانت حالة في جسم فلا يتخلون محل منه في شيء غير منقسم أو في منقسم ثم ابطال ان
 محل شيء غير منقسم من الجسم فلما ابطال هذا بقي ان يكون العقل ان كان محل في جسم ان محل منه
 في شيء غير منقسم ثم ابطال ان محل من الجسم في شيء منقسم ليعال ان محل في جسم اصله فلما ابطال ابو
 حامد أحد القميين قال لا يبعد ان تكون نسبة العقل الى الجسم نسبة أخرى وهو ميم انه ان نسب الى
 الجسم فلس ههنا الانسب ان ما نسبته اليه ان محل منقسم أو محل غير منقسم والذي يتم به هذا البرهان
 ان العقل ليس له ارتباط بقوة من قوى النفس كما يقول ارسطو في بيان ان العقل عارق قلند ذكر ايضا
 العناد الثاني الذي أتى به في الدليل الثاني الذي استدلل به الفلاسفة به ان تعرف ان ادلتهم اذا نقلت
 من الصناعة التي تخصها صارت اهل مراتبها من جنس الاكل بل الجسدية ولذلك كان كتابها هذا
 القرض منها غشاه والتوقيف على مقدار الاكل بل المكتوبة فيه المنسوبة للقرين واطهار اى
 القولين احق بان نسب صاحبه الى التماثل والتناسل (قال ابو حامد) دليل ثان قالوا ان كان الى قوله
 بل لعدم القدرة (قلت) كان هذا القول ليس ببيان مفردا بنفسه وغاها وتقيم القول المتقدم وذلك ان
 القول المتقدم وضع فيه ان العلم ليس يتقسم بانقسام محله وشاؤف هذا القول تكلف بيانه باستعمال
 التقسيم فيه الى الاعضاء الثلاثة فاما هذه الاولى هي باقية عليه وانما دخلت عليه المعاهدة لانه لم يتوقف
 المعنيين الذين يقال عليهم الانقسام الحيواني وذلك انهم لما تنوعوا عن العقل انقسامه بانقسام محله على
 القول الذي تنقسم الامراض بانقسام محلها وكان ههنا نوع آخر من الانقسام الجسماني وهو الموجود في
 القوى الجسمانية المدركة دخلت عليهم المعاهدة من قبل هذه القوى وغايتها البرهان اذا اتفق ههنا
 النوعان من الانقسام من العقل وبين ان كل ماله قوام بالجسم فلا بد له من أحد هذين النوعين من
 الانقسام وقد بطل فيما وجد في الجسم بهذا النوع الآخر من الوجود اعني الذي ليس يتقسم بانقسام
 موضوعه في الجسد هو موافق لموضوعه ام لا فانما نرى ان كثر اجزاء الموضوع تعطيل ولا يطل هذا
 النوع من الوجود اعني الادراك الشخصي فظن ان كان لا يطل الصورة بطلان الجزاء والالاء
 من موضوعه انما ليست تعطيل بطلان الشكل وان بطلان فعل الصورة من قبل الموضوع هو
 سببه بطلان فعل الصانع من قبل الآلة ولذلك ما يقول ارسطو ان الشئ لو كان له عين
 كعين انسان لا يبصر كالابصر الشايب به انه قد بطل ان الهرم الذي يلقي الشئ بقوة الابصار ليس
 هو من قبل عدم القوة بل هو من قبل هر الآلة وهو يستدل على ذلك بطلان الآلة ارا كثر اجزائها
 في النوم والاعضاء والسكر والاراض يطل فيها ادراكا كاستدراكا فانه لا يشك ان القوى ليست
 في هذه الاحوال كاملة فهو بهذا يظهر ان كثر الحيوانات التي اذا فعلت نصفين تعش وأكثر
 النبات هو بهذه الصفة مع العلم ليس بقوة مدركة فالكل في امر النفس غامض جدا وانما اخص
 الله به من الناس العلماء اخص في العلم ولذلك قال تعالى بحقيق ههنا مسئلة الجمع وعند
 ما سأله بان ههنا الطور من الدال ليس هو من اطوارهم في قوله تعالى ويستولون على الروح
 قل الروح من امر ربي وما اوتيت من العلم الا قليلا وتنبه الموت بانهم في هذا المعنى فيما استدلل
 ظاهرا في بقا النفس من قبل ان النفس يطل فعملها النوم بطلان انما لا يتصل هي فيجب ان
 يكون حاد في الموت كما هو في النوم لان حكم الاجزاء واحد وهو دليل مشترك لجميع الاثني
 بالجهو وقباه ثانيا ملحق ومنبه العلماء على السبيل التي منها توقف على بقاها مشتركة وذلك بين من
 قوله تعالى الله يتولى النفس حين موتها والتي لم تمت في منامها (قال ابو حامد) دليل ثالث قولهم
 ان العلم لو حل في جزء الى قوله الى الجيلة (قلت) اما اذا لم ين العقل ليس ينسب الى عضو مخصوص
 من الانسان وانه قد كاد في ذلك برهان لانه ليس ههنا من المعروف نفسه فبين انه يلزم عنه ان لا يكون
 محله جسمان الاجسام وانه ليس يكون قولنا في الانسان انه عالم كقولنا انه يبصر وذلك لما كان

الوجود (واما اراد القوة
 الفاعلة) لسواء في الوقتين
 فالضرورة تأخذ في طوبى
 الفريزية في الانتقاص
 وهي قد احرارة الفريزية
 فيكون نقصانها سببا
 لنقصان الحرارة الفريزية
 ونقصان الحرارة الفريزية
 سببا لكثرة الطوبات
 الفريزية بلان الحرارة
 الفريزية اذا ضعفت
 ضعفت عن اصلاح
 الرطوبات الفريزية
 وههنا ما يكثر ذلك
 الرطوبات الفريزية
 وكثرة الطوبات الفريزية
 سبب لنقصان الحرارة
 الفريزية ولا يزال تزايد
 هذه الاسباب بعضها
 البعض الى ان يتم الامر
 الى فناء الرطوبات
 الفريزية فتفنى الحرارة
 الفريزية فيكون
 الرطوبات الفريزية يفر كها
 ومحلها ويحصل الموت
 حيثما بالضرورة ولا يخفى
 عليك ان ههنا من على
 تأثير القوى والطاقات
 فيما يرب عليها من الاعمال

بيننا تنقسمه بصير بعضه وعرض كان بيننا أنا ذاتنا إلى البصار مطلقا فانه يجوز ان عادة العرب
 وغيره من الأمم في ذلك وأما إذا لم يكن العقل عضو ينضمه فبين ان قولنا ان جسم ليس هو من قبل
 ان جزءه عالم لكن كيف ما كان الأمر في ذلك هو غير معلوم بنفسه وذلك انه ليس بنظر ان ههنا
 ههنا أحصا من عضو من الأعضاء كالحال في قوة التحصيل والتفكير والذكر وذلك ان ههنا واضع ههذه
 معلومة من الدماغ (قال أبو حامد) دليل رابع ان كان العلم إلى قوله كافي المأم (قلت) هذا الذي
 حكاه عن الفلاسفة ههنا ليس يلزم عنه إلا أن العلم ليس يعمل الجسم حلولا لكون فيه وبالجملة سائر
 الأراض لا أنه ليس يعمل جميعا أصلا وذلك ان امتناع عمل المرء ان قبل الجول بالشيء والعلم به
 يدل ضرورة على اتحاد ههنا الأضداد لا محل في محل واحده ههنا النوع من الامتناع وحده ليسوى
 الصفات التي هي ادراكات وغير ادراكات والذي يخص عمل العلم من القول انه يدرك المتضادات
 مما هي الشيء واضده وذلك لا يمكن ان يكون إلا بأدراك غير منقسم في محل غير منقسم فان الحاصل
 هو واحد ضرورة ولذلك قيل ان العلم بالأضداد هو واحد (قلت) العلم من القول هو الذي يخص
 النفس ضرورة لكن قد تبين عندهم ان ههنا حال النفس المشترك الحاصل على الحواس الخمس
 وهو ندفع جسماني فلذلك ليس في هذا دليل على ان العقل ليس يعمل جسميا لا نافذ فلا ان الحلول
 يكون على نوعين حلول صفات غير مدركة وحلول صفات مدركة والذي عارضهم به في هذا القول صحيح
 وهو ان النفس التزويج لا تنزع إلى المتضادات معا وهي مع هذا جسمانية وليست علم أحد من
 الفلاسفة احتج في هذا على اثبات بقاء النفس الامن لا يما يقوله وذلك ان خاصية كل قوة غير مدركة
 ان لا يمتنع في ادراكها التفتضان كما ان خاصية التفتضان ان تخرج النفس ان لا يمتنع في موضوع
 واحد فهذا المشترك في القوي المدركة مع القوي الغير المدركة وتخص القوي المدركة انها تحكي على
 الأضداد المجرودة معا أي علم أحد ههنا على الثاني وتخص القوي الغير المدركة انها تنقسم بانقسام
 الجسم فتوجد ههنا الأجزاء المختلفة من الجسم الواحد الأضداد معا لا في حواجز واحدة والنفس لما كان
 محلا لانقسام ههنا الانقسام لم يمرض ههنا بوجود التفتضان معا في جزأين من المحل ولذلك كانت
 هذه الأقاويل كلها اقاويل لم يحصل آراء اقروم في هذه الاشياء فإما يدفهم من يعمل الدليل
 على بقاء النفس انها لا تنقسم إلى المتضادات معا لانه انما ينتج من ذلك ان عملها واحد غير منقسم
 وما الدليل على ان المحل الغير المنقسم انقسام الأراض ان ههنا منقسم أصلا (قال أبو حامد) دليل
 خامس قولهم ان كان العقل إلى قوله لا تدرك نفسها (قلت) أما العناد الأول وهو قوله يجوز ان تنفرد
 المادة فيصير البصر ذاته قول في نهاية السفسطة والثاني هو قوله قد تكلمنا في هذا فيما سلف وأما العناد
 الثاني وهو قوله لا يبعد ان يكون ادراكك جسماني يدرك نفسه فله اقتناع ما ولكن اذا عرفت الوجه
 الذي حكم الي هذا علم امتناع هذا وذلك ان الادراك هو شيء يوجد بين فاعل ومفعول وهو المدرك
 والمدرك يستحيل ان يكون النفس فاعلا ومفعولا من جهة واحدة فإذا وجد فاعلا ومفعولا في
 جهتين أعني ان الفعل يوجد له من جهة الصورة أو الانفعال من قبل المحل في كل مركب لا يعمل
 ذاته لان ذاته يكون غير ذاتي به يعمل لانه انما يعمل بمجرد ذاته ولان العقل هو العقل فلو عمل
 المركب ذاته لعاد المركب بسيطا وعاد الكل هو الجزم وذلك كله مستحيل وهذا القول ثابت ههنا
 كان متعلوا اذا كتب على أثر تسمية البرهان وهو ان يقدم لمن النتائج ما يجب تقديمه يمكن ان يعود
 برهانيا دليل سادس (قال أبو حامد) قالوا لو كان العقل الحقوله ليس كذلك (قلت) اما اعتراضه على
 ان ما هو جسم أو قوة في جسم فليس يعمل ذاته بدليل ان الحواس هي قوى مدركة في أجسام وهي
 لا تقبل ذاتها فان ههنا من باب الاستقراء الذي لا ينفك اليقين وتشبيه بالاستقراء المستعمل في ان كل
 حيوان يحرك فكله لا عقل فليس هو لم يركب ههنا من جهة وهو متله من جهة انما الفتنه فلا ان

وقد عرفت ضعف هذا
 البني فيما سبق قد ذكر
 والكل عندنا غلق الفاعل
 المختار فهو زان لا يعمل
 شيء من أجزاء البدن
 بالحرارة وان عقله لا يورد
 قد وما عقل دائما فلا
 يلزم الموت ضرورة وههنا
 ان المادة الجسماني على
 ما أخبر به الانبياء عليهم
 الصلاة والسلام يتضمن
 دوام الحياة مسدودا
 الاحتراق في ذلك خارج عن
 طور العقل (والجواب)
 أنا لا نسلم حرجه من طور
 العقل وانما يلزم ذلك لو
 كانت الحياة مشروطة
 باعتدال المزاج وهو مجموع
 بل هي سفة بخلافها
 تعالى في الجسم من غير
 اشتراط بشرط غايته انه
 تعالى أخرى عاقبة مختلفها
 عند اعتدال المزاج فإذا
 خرق العاديات في زمان خرق
 المادة مختلفها بدون اعتدال
 المزاج وإذا لم تتسكن
 مشروطة بغير يسق الا
 الاستعداد وهو لا ينفك في
 أمثال هذه المقامات سوى

الواضع بالاستفراغ من كل حيوان يحرك فلكه الاسفل فهذا الاستفراغ ناقص من قبل انه لم يستقر في
جميع الحيوانات واما الواضع ان كل حاسة فهي لا تدرك ذاتها فهو لعمرى استقرا مستوفى فاذا كان
ليس هذه حاسة سوى الحواس الخمس واما الحكم من قبل ما شاهد من الحواس ان كل قوة مدركة
ليست في جسم فهو شبه بالاستفراغ الذي يحكم من قبل انه ان كل حيوان فهو يحرك فلكه الاسفل لان
الواضع هذا كما انه لم يستقر في جميع الحيوانات كذلك الواضع ان كل قوة مدركة فليست في الجسم من
قبل ان الارض الحواس لم يستقر في جميع القوى المدركة واما ما حكى عنهم من ان النقل لو كان في جسم
لا تدرك الجسم الذي هو فيه عند ادراكه فكلما غشركت وليس من اقل بل اغلا سقرونا فانه انما
كان يلزم هذا لو كان كل من ادرك وجود شيء ادركه بمحمول ليس الامر كذلك لان تدرك النفس
واشياء كثيرة ولا تدرك حدها ولو كانت تدرك حدها النفس مع وجودها لكثرة ورة تعلم من حدها انها
في جسم او ليست في جسم لانها ان كانت في جسم كان الجسم ضروريا معنوا في حدها وان لم تكن في
جسم لم يكن الجسم مأخوذا في حدها وهذا الذي ينبغي ان يعتقد في هذا واما ما عدنا في حدها هذا
القول بان الانسان يشعر من امر النفس انما في جسمه وان كان لا يتجزأ من العضو الذي هي فيه من الجسم
فهو لعمرى حق وقد اختلف القدماء في هذا لكن ليس لنا بما في الجسم هو علم بان الحواس اما الجسم
ما في ذلك ليس بيننا بنفسه وهو الامر الذي اختلف فيه الناس فعدوا وحدها لان الجسم ان كان مجردا
الآلة فليس لها قوام به وان كان مجردا لم يحصل العرض لعمرى لم يكن له وجودا بالجسم فليس ما يبع
(قال ابو حامد) قالوا القوى المدركة انما في قلوبهم لانهم انما يتحرك بها (قلت) هذا دليل قديم من ادلتهم
فخصمه ان العقل اذا ادرك معقولا قواما به مدعاه الى ادراكه مادونه كان ادراكه اهل وذلك
كما يدل على ان ادراكه ليس بجسم لان اتحاد القوى الجسمانية المدركة تتأثر عن مدركاتها القوية تأثرا
بعضها في الادراك كما حتى لا يكون فيها ان تدرك الهيئة الادراك ما اثر ادراكها القوية الادراك والاسباب
في ذلك ان كل صورة تمثل في جسم خلوقا له يكون بآثار ذلك الجسم هي عند حلولها له لانها حادثة
ولا بد الا لم تكن صورة في جسم فلما وجدوا في العقل لا يتأثر من المعقولات قطعه وهي ان
ذلك الغالب ليس بجسم وهذه الاعادة فان كل ما يتأثر من الجمال من حلولها لصوره فيه تأثرا موافقا
او اضرارا فليلا كان او كثيرا فهو جسم في ضرره وفعكس هذا ايضا صحيح وهو ان كل ما هو جسماني
فهو متأثر عن الصورة الخاصة به وقد تأثر وهو على قدر مخالطة تلك الصورة بالجسم والسبب في
هذا ان كل كون فهو تابع لاحتماله لتلوح صورة في جسم بشرا استعماله لا يمكن ان توجد صورة
جسمانية لا يتأثر عنها المحل عند حصولها دليل ثامن (قال ابو حامد) قالوا اجزاء البدن الى قوله
بقينا (قلت) اما الواضع ان القوى المدركة موجودة في الحواس المدركة وكان الحواس المدركة
النفس وهذا لا يعين فقد ينبغي ان يكون العقل في ذلك كسائر القوى اعني انه يلزم من حسكون
موجوده الحواس المدركة في الشئ بشخصه واما ان تؤمن بالموضعات مختلفة للعقل والحواس فليس
يلزم ان يستوي احوالها دليل ثامن (قال ابو حامد) قالوا كيف يكون الانسان الى قوله واعترفه عنه
(قلت) هذا دليل لم يستعمله احد من القدماء في مقام النفس واعماله استعماله في ان في الأشخاص
جوهر اياهم من الوجود الى الموت وان الاشياء ليست في سبلان دائم كما اعتقد ذلك كثير من القدماء
حتى اضطر اقلطون الى ادخال الصور فلاحقني للتشاكل بذلك واعتراض ابي حامد على هذا الدليل
صحيح دليل ثامن (قال ابو حامد) قالوا القوة العقلية الى قوله فوجهه ما ذكرناه (قلت) معنى ما حكاه
عن الفلاسفة من هذا الدليل هو ان العقل يدرك من الأشخاص المتفقه في النوع معنى واحدا
بشرك فيه ومعنى ما عاين ذلك النوع من غير ان ينقسم تلك المعنى بما ينقسم به الأشخاص من حيث
هي أشخاص من المكان والوضع والماديات من قبلها تكثر فيجب ان يكون هذا المعنى غير كان

ان واحدا من منكري
الحشر اورد هذه الشبهة
على الاستاذ ابي اسحق
الاسفرائيني فاجابه بان
مثل هذه الحالة موجودة
فيما بيننا وذلك لان الالطمة
التي تطلق تنطق بصراحة
المعدة وتنتهي في ما يبعث
لا يحصل مثل ذلك
الانطباع اذا جعل القدر
والعلاج انما يكون
بالحرارة فدل ذلك على ان
حرارة المعدة اقوى من حرارة
القدر انما تغطي او تكون
قوية عنها ثم انما لا يتأثر
بذلك الحرارة فاذا احرز ان
لا تكون الحرارة القوية
مؤثرة فلان يجوز بقائه
الحياة معه الاولى وايضا
حكى ان حاله ليس شق
بطن حيوان معاقصة
وادخل البقرة وجعل
اصبعه في قلبه فاحترق
امساك الاصبع فيه من
شدة حرارة القلب وايضا
فانار من الحيوانات
ما لا يتأثر بالحرارة الزائدة
فانما يسلع الحديدي الحصى

والهندوفاته يعيش في النار فلتنا هذه الاشياء هل ان شدة الحرارة لا تنافي الحياة (ومنها) ان الادلة دلت على ان النفس تحدث بطريق الوجوب من المبدأ المخارق بشرط حدوث المزاج والبدن المستعد لقبول تدبيرها وتبقى وحدتها البدن وغرابه في حدث بدن وجوب ان يحدث من المبدأ المخارق نفس متعلقة فلو تعلق بذلك البدن نفس من النفوس الباقية ايضا لم تعلق نفسين بدن واحد وانه محال (والجواب) ان ما ذكره مني على أصل الالجاب وقدمت عليه بالافعال والناهيوزان يحدث بدن من غير ان تحدث نفس مدبرة له بل تكون نفسه المدبرة في في النشأة الاولى متعلقة به في النشأة الاخرى ومدبرة له فيها (ومنها) ان الغرض من تعلق النفس بالبدن ان يكون له تعالى كتب ابالكالات فانا

ولا بأس ولا ذهاب بذهاب شخص من الأشخاص التي يوجد فيها هذا المعنى وذلك كانت الصلوات ازالة وغير كانه لا فاعلة الا بالارض أي من قبل اتصالها بظهورها وأي انها فاسدة من قبل الاتصال لانها فاسدة في نفسها الاذلو كانت كائنة فاسدة لكان هذا الاتصال موحودا في جوهرها ولما كانت لا تجتمع في شيء واحد او اذ انقضى رزقها من امر العقل وكان في النفس وجوب ان تكون النفس غير متعلقة بتسام الأشخاص وان تكون ايضا معنى واحدا في وجودها وهذا الدليل في العقل قوي لانه العقل ليس فيه من معنى الشخصية شيء واما النفس فانها وان كانت مجردة من الاعراض التي تعددت في الأشخاص فان المشاهدة من الحكمة يقولون ليس تخلف من طبيعة الشخص وان كانت مدركة وانظر هو في هذا الموضع واما الاعتراض الذي اعترض عليهم ابو حامد به فهو راجع الى ان العقل هو معنى شخصي والكيفية عارضة له ولذلك يشبه نظره الى المعنى المشترك في الأشخاص بنظر الحس الواحد مرارا كثيرة فانه واحد عند لانه معنى كلي فالجوهرية مشتركة في ذهني بعضها بالعدد التي ابصرها في خالو هذا كذب فانه كان هذا كذا لما كان بين ادراك الحس وادراك العقل فرق ولم ينقل كلامه الى ههنا لانه من التطويل وكذلك قال ابو حامد بعد هذا بان الفلاسفة على ان النفس تسجل على العلم بعدد وجوده ليعين (أحدها) ان النفس ان عرفت لم يخل عدمها من ثلاثة احوال اما ان تقدم مع عدم البدن واما ان تقدم من قبل ضد موجودها وان تقدم بقدرته القادر وباطل ان تقدم بعدم البدن فانها مفارقة للبدن وباطل ان يكون لها ضد فان الجوهر المخارق ليس له ضد وباطل ان تتلحق بقدرته القادر بالعدم على ما عارضه واعتبرهم هو باننا لا نسلم انها مفارقة للبدن وايضا فان المختار ههنا بين ان تكون النفوس متعددة بتعدد الابدان لان كون النفس واحدا بتعدد من كل وجه في جميع الأشخاص لثمة عالات كثيرة منها ان يكون اذا علم في بشيا يعلم عرو وانا جهله عرو وجهه في ذل غيرنا فمن الهالات التي تلزم هذا الوضع فهو رده على هذا القول بانها اذا نزلت متعددة بتعدد الاجسام لم ان تكون مرتبطة بتعدد ضرورية بقساد الاحكام وللفلاسفة ان يقولوا وليس يلزم اذا كان شيئا بينهما نسبة معلقة بمثل النسبة التي بين الناشئ والمعيشة ومثل النسبة التي بين الحدوث وحرر المختار ليس ان يكون اذا قصد احدهما فسد الآخر ولكن للذراع ان يسألهم عن المعنى الذي تضمنت به النفوس وتكثر كثره هدية وهي مفارقة لادوات الكثرة العديدة الشخصية غايات من قبل المادة ولكن لمن يدعي بقاء النفس وتعدددها ان يقول انها في مادة لطيفة وهي الحرارة النفسانية التي تفيض من الاجرام السماوية وهي الحرارة التي ليست هي نارا ولا نيبا صيدا نار بل فيها النفوس المختلفة للاجسام التي ههنا والنفوس التي تحمل في تلك الاجسام فانه لا يختلف احدها من الفلاسفة ان في الاسطوانات حرارة مما هو به وهي حاملة لقوى المتكثرة للحيوان والنبات لكن بعضهم يسمى هذه قوة طبيعية سماوية ومجال ليس يسمى القوة المصورة ويسميها احدنا الخالق ويقول انه يظهر ان ههنا صناديق الحيوان حكمه مختلفة له وان هذا يظهر له من الترشيع فاما من هو هذا الصانع وما هو ههنا فهو اهل من ان يجعله الانسان ومن ههنا يستدل اذ لا طون على ان النفس مفارقة للبدن لانها هي المختلفة له والمصوره ولو كان البدن شرط في وجودها لم تختلف ولا صورته وهذه النفس تظهر ما هي اعني المختلفة في الحيوان الغير المتناسل ثم بعد ذلك في المتناسل فانا كما علم ان النفس هي معنى زائد على الحرارة القرزية اذ كانت الحرارة تسمى حرارة ليس من شأنها ان تفعل الاعمال المتفهمة المعقولة كذلك نعم ان الحرارة التي في البرودة ليس فيها كمال في الخلق والتصور فلا خلاف عندهم ان في الاسطوانات نفوسا مختلفة لنوع نوع من الانواع الموجودة من الحيوان والنبات والمعادن وكل محتاج في كونه بقاءه الى تدبير وقوى حافظة وهذه النفوس اما ان تكون كالنفس في نفوس الاجرام السماوية وبين النفوس التي ههنا في الاجسام المسمومة

ويكون لها لا بد على النفس التي وهنا والابدان تسليط ومن ههنا نشأ القول بالبدن أو كونه هي
 ذاتها هي التي تتعلق بالابدان التي تكونها لنفسه التي بينها رافقت ابدان عادت الى مادتها
 الى حاضنة وأجسامها المطلقة التي انحصر وما علم أحد من الفلاسفة التسليمه يقول هذا لأن من
 أصولهم أن الفارقات لا تقبل المادتين في تفسيرهما لثبوتها وألا إذا تمحيل هو هذا السخيل بل قال به
 بعض فلاسفة الاسلام وهذا المسئلة هي من أخص المسائل التي في الفلسفة ومن أقوى ما يستشهد به
 في هذا الباب أن العقل الجبري لا ينفصل أشياء لانها هي المعقول الواحد يحكم عليها حكما كلياً وما
 جوهره هذا الجبر فهو غير مبدئي أصلاً ولذلك يحمد أرسطاطاليس فيناشورس في وضعه المحرك
 الأول عقلاً أي صورة يرشع من المحرك ولذلك لا يتفعل من شئ من الموجودات لأن سبب الانفصال
 المحرك والامر في هذا في القوى الفاعلة كالامر في القوى الفاعلة لأن القوى الفاعلة ذات المواد هي
 التي تقبل أشياء محدودة وما فرغ من هذه المسئلة أخذ زعم أن الفلاسفة ينكرون حشر الاجساد
 وهذا شئ ما وجدوا أحد من تقدم فيه قول والقول بحشر الاجساد أقل ماله معتد في الترتاب ألف
 سنة والذي نأدت اليها منهم الفلسفة دون هذا العدد من السنين وذلك أن أول من قال بحشر الاجساد
 هم انبياء بني اسرائيل الذين أقاموا موسى عليه السلام وذلك بين من الزبور ومن كثير من النصف
 المنسوب لبني اسرائيل وثبت أيضاً ذلك في الانجيل وقول القول به عن عيسى عليه السلام وهو قول
 الصابئة وهذه الشريعة قال أبو محمد بن خرم أن أقدم الترتاب بل القوم يظهر من أمرهم أنهم أشد
 الناس قطعاً لها وأنها والسبب في ذلك أنهم يرون أنها تنص نحو تدبير الناس الذي به وجود
 الانسان بما هو انسان وبلوغه سعاده الخاصة به وذلك أنها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية
 للانسان والفضائل النظرية والصنائع العملية وذلك أنهم يرون أن الانسان لا حياة له في هذه الدار
 الا بالصنائع العملية ولا حياة له في هذه الدار ولا في الدار الآخرة الا بالفضائل النظرية وأنه لا واحد
 من هذين يتم ولا يبلغ اليه الا بالفضائل الخلقية وان الفضائل الخلقية لا يمكن الا بمعرفة الله تعالى
 وتعليمه بالعبادات المشروعة علم في حله مثل القرابين والصلوات والادعية وما يشبه ذلك من
 الاقوال التي يقال في الشهادته الله تعالى وعلى الملائكة والانبيا وبين يرون بالجمله أن أشرائعهم
 للصنائع الضرورية المادية التي تؤخذ مما دهم من العقل والتشريع ولا سيما ما كان منها عاماً لجميع
 الشرائع وان اختلفت في ذلك بالقل والاكثر ورون مع هذا انه لا ينبغي أن يتعرض بقوله حيث أو
 مبطل في مبادئ العامة مثل هل يجب أن يصدق الله ولا يدعوا أكثر من ذلك هل هو موجود أم ليس
 بوجوده وكذلك يرون في سائر مبادئه مثل القول في السعادة الآخرة وفي كيفية ثبات أشرائعها
 انشئت على وجود آخر وبعد الموت وان اختلفت في حصة ذلك الوجود كما اختلفت على معرفة وجوده
 ومناشور أفعاله وان اختلفت فيما تقول في ذات المسئلة أو ماله بالقل والاكثر ولذلك هي متفقة في
 الافعال التي توصل الى السعادة التي في الدار الآخرة وان اختلفت في تقدير هذه الافعال فهي بالجمله
 لما كانت تنص نحو الحكمة على بقى مشترك لجميع كانت واحدة عندهم لأن الفلسفة إنما تنص
 نحوهم في سعاده بعض الناس العقلاء وهم من شأنه أن يعلم الحكماء والشرائع تقصد تعليم
 الجمهور عامتهم مع هذا فلا يحشر من أشرائع الاوقد حيث يحض الحكماء وعندت عبادت شر
 فيه الجمهور ولما كان الصنف الخاص من الناس اغنياء بوجوده وتحصيل سعاده بمشاركه
 الصنف العام كان التعليم العام ضرورياً بوجود الصنف الخاص وفي حياة أمان وقت سعاده
 ومنشئه فلا يشك أحد في ذلك وأما عند قلته على ما يحض في ضرورية لا يستبين ما يشافهه وأن
 يتناول تلك أحسن تأويل وأن يعلم أن المقصود بذلك التعليم هو ما يحض لا ما يحض وأنه أمر صريح
 في المبادئ الشرعية التي نشأ عليها أو يتناول أنه مناقض للانبياء صلوات الله عليهم أجمعين

حصلت تلك الكمالات
 كان وجود الله بعد ذلك
 كلا وبالاعلى وكان
 متفصلاً لكمال الذات
 ومنفصلاً للجمعة والسعادة
 فلا إعادة غير لا تفصيلاً
 الحكيم تعالى وأيضاً
 النفس المخصصة عن علاقة
 البدن تكون خارجة عن
 ظلمة البدن وكثافته وأنواع
 عوارضه المؤلمة لها في ضلله
 التردد وإطافته والبراهة
 عن العوارض المؤلمة
 فيكون له لذتها بهذا
 انخلاص فوق التذلل
 الانسان بالحسروج من
 الحس المظلم المظلم فكما
 أن من خرج من الحس
 الموصوف لا بد من انبساطه
 فكذلكها (والجواب) أنا
 لا نسلم أن البدن على
 الإطلاق وبال على النفس
 بل البدن الذي يكون
 سليماً من الآفات من كل
 الوجهة على الوجه الذي
 أحبرت عنه الانبياء يكون
 سبباً لزيادة الانبساط والكمال
 الابتهاج وانا سكت
 الابدان كذلك لم يكن

وصارف عن سيدهم فله أحق الناس بأن ينطق عليه اسم الكفر ويوجب في الملة التي نشأ عليها عقوبة الكفر ويجب عليه مع ذلك أن يختار أفضلها في زمانه وإن كانت كلها عنده حقا وإن اعتقد أن الأفضل ينفع بما وافقت منه وذلك أصل الحكماء الذين كانوا يعلمون الناس بالاسكندرية لما وصلتهم شريعة الاسلام وتصور الحكماء الذين كانوا اسلاذا واما وصلتهم شريعة عيسى عليه السلام ولا يشك أحد أنه كان في بني اسرائيل حكماء كثيرون وذلك ظاهرا من الكتب التي تلي عند بني اسرائيل المنسوبة الى سليمان عليه السلام ولم يزل الحكمة أسرارهم ووجدوا في أهل الوحي وهم الانبياء ذلك أسدق كل قضية هي أن كل نبي حكيم وليس كل حكيم نبياً والحكماء العلماء الذين قيل فيهم أنهم موروثة الانبياء وإذا كانت الصفات البرهانية في معادها المصادرات والأصول الموضوعة فالحري يجب أن يكون ذلك في الشرائع المأخوذة من الوحي والعقل وكل شيء يصح أن يكون ضرورة أن يكون أنقى من الشرائع التي استقطعت بالعقل والوحي والجميع متفقون على أن معادى العمل يجب أن تؤخذ بنقلها إذا كان لا يميل الى البرهان على وجوب العمل أو وجود الفضائل الحاصلة عن الأعمال الخلقية والعلمية فقد تبين من هذا القول أن الحكماء أجمعهم يرون في الشرائع هذا الرأي أي أن يتعلموا الانبياء والواضعين معادى العمل والسنن المشروعة في حلة ملة والممدوح عندهم من هذه المبادئ الضرورية هو ما كان منها أحسن للجمهور وعلى الأعمال الفاضلة حتى يكون الناشئون عليها أنهم فضيلة من الناشئين على غيرها مثل كون الصلوات عتداً فانه لا يشك في أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر كما قال الله تعالى وأن الصلاة الموضوعة في هذه الشريعة يوجد فيها هذا الفعل أهم منه في حاشا الصلوات الموضوعة في سائر الشرائع وذلك عاشر شرط في عسدها وأقاتها وأذكارها وسائر ما شرط فيها من الطهارة ومن التبرك أهي ترك الفضائل والأفعال المفسدة وكذلك الأمر في قبيل في المعاد في ما هو أخص على الأعمال الفاضلة مما قبل في غيرها وذلك كان في عمل المعادهم بالأموال الجسدية أفضل من عقبة بالأموال روحانية كما قال الله تعالى مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الأنهار وقال النبي عليه الصلاة والسلام في ما لا عين رأت ولا أدرك سمعت ولا طعمت في قلب بشر وقال ابن عباس رضي الله عنه ليس في الدنيا من الآخرة إلا الأسماء فعلى ذلك أن ذلك الوجود نشأ أخرى أعلى من هذا الوجود وهو رآه آخر أفضل من هذا الطور وليس ينبغي أن يشكر ذلك من يعتقد أن ذلك الوجود الواحد ينقل من طور الى طور مثل انتقال الصور الجسدية إلى أن تصير مرة ذواتها وهي الصور العقلية والذين شكروا في هذه الأشياء وتعرضوا لذلك وأصعوبه انغماس الذين يقصدون إبطال الشرائع وإبطال الفضائل وهم الزنادقة الذين يرون لا غنى إلا لسان الاتهام بالذات هذا بما لا يشك أحد فيه ومن قهر عليه من هؤلاء فلا يشك أن أصحاب الشرائع والحكماء أجمعهم يقتلونه ومن لم يقدر عليه فإن ثم لا يؤيد بل التي يجمع بها وهي الدلائل التي تضمنها الكتاب العزيز وما قاله هذا الرجل في معادتهم هو جيد ولا بد في معادتهم أن توضع النفس غير نائمة كما بدت عليه الدلائل العقلية والشرعية وإن توضع التي تدرج أمثال هذه الأمثال التي كانت في هذه الدار لاهي بينهما لأن المدوم لاهي ودون النقص وأغايروا الوجود مثل ما عدم لاهي من معادهم كما بين أوجهه وذلك لا يصح القول بالأعادي على مذهبه من اعتقد من المتكلمين أن النفس عرض وأن الأجسام التي تعادى التي تعدم وذلك أن معادهم هو جدها واحدنا نوع لا واحداً بل إنسان بأهله ومخاصة من يقول منهم أن الأعراض لا تبقى زمانين وهذا الرجل كفر الفلاسفة بثلاث مسائل (أحدها) هو وقد قلنا كفر راي افلاطون في هذه المسئلة وأنها عندهم من المسائل النظرية (والمسئلة الثانية) قولهم أنه لا يملك الجزئيات وقد قلنا أيضاً أن هذا القول ليس من قولهم (والثالثة) قولهم يقدم العالم وقد قلنا أيضاً

لنفس حاجتها تدبرها فيمكنها الانتعاش في لذاتها العقلية تارة والاستغناء من اللذات الجسدية أخرى ومعسوم أن الجميع بين السعداء الذين أقوى من الاقتصاد على أحدهما وهذا يخرج الجواب عن قولهم وبما فليتأمل (الاشكال) سلامة البدن عن الآفات من كل الوجوه غير معقول لأن بقائه إنما هو بالاكل والشرب وما لا يتصور أن بدون حصول الأمراض والأعراض (لأننا نقول) لو لم يكن بقائه إنما هو بالاكل والشرب ويمكن أن لا يملك أنهما لا يتصور أن بدون حصول الأمراض والأعراض فإن الاكل والشرب يجب لبقاء الحياة وبهذه البدن وأسس تنافه المزاج أولاً والذات وسببهما للأمراض والأعراض انغماسها بالمرض وبواسطة وقوع فضيلة من الغذاء غير منضمة ولم لا يجوز أن

ان الذي يعنون بهذا الاسم اس هو الملقب الذي كثروا به المتكلمون وقال فيه هذا الكتاب انه لم يقل
احد من المسلمين بالامداد الروحاني وقال في غيره ان الصوفية تقول به وعلى هذا قدس بكفر من قال بالامداد
الروحاني ولم يقل بالتحسوس اجابا وجوز القول بالامداد الروحاني وقد رايت ان اقطع ههنا القول في
هذه الاشياء والاستغفار من التكلم فيها لولا ضرورة طلب الحق مع أهله وهو كما يقول

جاليس رجل واحد من ائمة الصوفية الى ان يتكلم فيه من ايس من أهله
ما تكلمت في ذلك علم انه يعرف وعسى الله ان يقبل العذر في ذلك ويقبل
الدفع عنه وكرمه وجوده وفضله لا رب غيره ثم كتاب التهاق لابن رشد
المالكي الاندلسي عرف بالحنفية وذلك في قسطنطينية في غرة
جمادى الاولى سنة ثنتين وثلاثمائة واثلاث هجرية من
نصفه في كسنة بيكي جامع مكتوب عليها انها
بخط طاشكيري زاده مؤرخة سنة ثلاث
واربعين وتسعمائة وصلى الله على
سيدنا محمد وعلى آله

وعليه وسلم

آمين

م

يزول الله تعالى بنفسه
ورجته تلك الفضلات
الغبار المنصمة عن البدن
قل ان يصير الى حد يكون
سبب الامراض والاعراض
فلا يكون الدين حيث تجمع
كرويه سببا لاستيفاء القدات
الحسنة المألوقة للنفس
في حياتهم الدنيا ما نعام
استغراقها في القدات
العقلية الحقيقية فتكون
النفس فائز بالطلبين
جامعة بين السمادتين
ههنا الله من السعداء
الأمر وحشرنا في زمرة
الاخيار وعصمتنا من
زبغ الاباطيل والقواب
عن سواء السبيل اللهم
احملنا من المتقين ههنا
ولا تحملنا من اتخذ الله
هواه وبنا لا ترغ قلوبنا
بعد اذهابنا وهب لنا
من لدن رحمة نك انت
الوهاب منك المبداء والملك
المعاب

﴿ يقول مصححه الراجي من الله غفر لماوى ابراهيم حسن الفيوى الزباوى ﴾

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

ان شير مقامه الانسان الشاء على مولى الاحسان فالمدقه على ما نؤمن وعلم من التبيان ما لم تكن
نعلم واشكره والشكر منه واليه على نعمه الوافيه واحساناته المتواليه الكافيه وأصله وأسلم على خير
نبي جابكاتبين في معجزاته وانجازته بالأولين والآخرين وحجج ظاهرة كاطمة وبراهين واضحة
ساطعة ونبيين الحلال والحرام وتفصيل الشرائع والأحكام وعلى آله الطيبين الطاهرين وأصحابه
الاذنين نفائس نفوسهم في مضارب العالمين ﴿وبعد﴾ فقد تم طبع هذا المؤلف البديع الجليل
والمجوع الغريب ليسل المثلث المشتمل على ثلاثة كتب من غرائب المؤلفات الصادرة عن فكرة
علماء أجلة بالقي في العلم أهل الكمالات أحدها تهايت الفلاسفة للإمام ذى القدر الجليل العالى هبة
الاسلام أبى حامدا الفزال المتوفى سنة ٥٠٥ الموضوع بصلب الجزء الأول من هذا المطبوع ونائبها
تهايت الفلاسفة للمحقق الوحيد الامام محمد بن أحمد بن رشد المكنى بأبى الوائيد المتوفى سنة ٥٩٥
الذى ألفه معارض الامام الفزال في بعض المباحث الموضوع بصلب الجزء الثانى من هذا المطبوع
ونائبها تهايت الفلاسفة للإسلامة للمحقق ذى الاستفادة والامادة المولى الامام الشهير بنحو جهزاده
المتوفى سنة ٨٩٣ الذى ألفه فى التحكيم بين الامامين المشار اليهما الموضوع جامش الجزأين
الذى كورين أفاض الله على الجميع بهجاء الاحسان وصب عليهم قيث الرحمة والرضوان بما ألفوا
وامادوا وصنغوا واجادوا ومن أبدع وأفادتهم وأجمع مصنفاتهم وأقصاهم المأثورة وأعمالهم
المشكورة هذه الكتب الموضحة المذكورة والأسفار الجليلية المسطورة التى كانت لهم زمنا لا تنكاد
توجد الا فى خزائن الملوك ولا يقرب أن تنالها يد غنى ففصلنا عن مملوك فاتها جديرة أن تكتب
بالبر بدل الممداد والجبر كيف لا وقد كتبت عن خفي الحقائق وأظهرت غامض
مشكلات الدقائق بالجميع الفاطمة الباقية والبراهين الساطعة الدامغة
وكان هذا الطبع الحسن الجليل والصنع الفائق الجليل بالمطبعة
العامة الشرفية الثابت محل ادلرتهما شارع الخريف من مصر
الحجيه وذلك على نفقة حضرة (الشيخ مصطفى البهاى
الحلى وأخويه بمصر) وذلك فى أوائل الأول
من الرعين سنة ١٣٢١ من هجرة سيد
الثقلين على اقوسم عليهم وعلى
آله السادة الاعلام ما آذن
افتتاح باخنتهم وبرغ
بدر التمام
أمين

﴿ فهرست كتاب التهايت للإمام الغزالي ﴾

| صفحة | مقدمة |
|------|---|
| ٢ | مقدمة ليعلم أن الخوض في مسكيات اختلاف |
| ٣ | الفلاسفة يظنون |
| ٤ | مقدمة ثانية ليعلم أن اختلاف بينهم الخ |
| ٥ | مقدمة ثالثة ليعلم أن المتصور الخ |
| ٥ | مقدمة رابعة من عظيم حيل هؤلاء |
| ٦ | مسئلة في إبطال قولهم بتقديم العالم |
| ٧ | إيراد آرائهم |
| ٧ | الاعتراض من وجهين أحدهما الخ |
| ٨ | والجواب أن يقال استحالة إرادة قدسية |
| ١١ | الوجه الثاني في الاعتراض هو أن تقول الخ |
| ١٢ | أما القطع بفساده أن أسماء كرهة كرهة على |
| ١٣ | قطيعة |
| ١٣ | الاعتراض الثاني على أصل دليلهم أن يقال |
| ١٤ | دليل ثان لهم في المسئلة زعموا أن القضايا بان |
| ١٤ | العالم متأخر عن الله |
| ١٤ | الاعتراض هو أن يقال الزمان حادث |
| ١٦ | يق أن تقول وهو وجوده لا عالم معه |
| ١٦ | صفة ثانية لهم في الزمان قدم الزمان |
| ١٧ | الاعتراض أن كل هذا من عمل الوهم |
| ١٧ | وجوابي في تخييل الوهم تقدير الامكانات |
| ١٨ | الزمانية |
| ١٨ | دليل ثالث لهم على قدم العالم |
| ١٨ | دليل رابع لهم وهو أنهم قالوا كل حادث |
| ١٩ | الاعتراض أن يقال الامكان الذي ذكره |
| ٢٠ | مسئلة في إبطال قولهم في أبدية العالم والزمان |
| ٢٢ | والحركة |
| ٢٢ | أما المعتزلة فأنهم قالوا الله الصادق منه موجود |
| ٢٢ | الفرقة الثانية السكرامية حيث قالوا أن فعله |
| ٢٢ | الاعداد |
| ٢٢ | الفرقة الثالثة الأشعرية أنه لو اأما الاعتراض |
| ٢٢ | فإن اتفنى |
| ٢٢ | الفرقة الرابعة طائفة أخرى من الأشعرية |
| ٢٤ | مسئلة في سبل تليسمم بقولهم أن الله فاعل |
| ٢٤ | العالم وصانعه |
| ٢٥ | والجواب أن كل ذلك، طر بن الحزاز |
| ٢٧ | وأما القول مع الله فهو زان يكونا حادين |
| ٢٢ | وأما البحث عن كيفية صدور الفعل من الله |
| ٢٢ | بالإرادة فنقول |
| ٢٢ | مسئلة في بيان عجزهم عن الاستدلال على |
| ٢٢ | وجود الصانع له |
| ٢٥ | والجواب أن هذا الاشكال في النفوس |
| ٢٥ | أوردنا على ابن سينا |
| ٢٥ | مسئلة في بيان عجزهم عن إقامة الدليل على |
| ٢٥ | أن الله مالم يواحد |
| ٢٥ | المسئلة الأولى قولهم أنهم لو كانوا اثنين لكان |
| ٢٥ | نوع وجوب الوجود قولاً على كل واحد |
| ٢٦ | مهما |
| ٢٦ | مسلكهم الثاني أن قالوا فرضنا واجبي |
| ٢٦ | الوجود لكانا متماثلين من كل وجه |
| ٢٦ | وأفهم هذا المسئلة على حيلها |
| ٢٧ | والجدة في مذهبهم أنهم يقولون ذات الابداء |
| ٢٧ | الأول واحد |
| ٢٧ | مسئلة تنقش الفلاسفة على أسماء الثنائيات |
| ٢٧ | العلم والقدرة والإرادة لاند الأول |
| ٢٧ | ولهم مسلكان الأول قولهم البرهان عليه أن |
| ٢٧ | كل واحد من الصفة والموصوف الخ |
| ٢٧ | المسئلة الثانية قولهم أن العلم والقدرة ليتناوبا |
| ٢٧ | داخلين في ماهية ذاتنا |
| ٢٧ | وأما الجسم فأنهم يجوز أن يكون الأول لانه |
| ٢٧ | حادث |
| ٢٧ | فإن قيل هذا الاشكال إنما يلزم على ابن |
| ٢٧ | سينا حيزهم أن الأول يعلم غيره |
| ٢٧ | مسئلة في إبطال قولهم أن الأول لا يجوز أن |
| ٢٧ | يشترك في نفس بنفس وبفأية بفضل |
| ٢٧ | أما الخط الذي نفى أن يقال هذا مسكيات المذهب |
| ٢٧ | المسئلة الثالثة أن الأول |
| ٢٧ | مسئلة في إبطال قولهم أن وجود الأول بسيط |

| محتبة | محتبة |
|--|--|
| ٤٨ المسلك الثاني هو ان تقول وجود بلا ماهية | ٦٣ المقدمة الثانية قولكم انه يفتقر الى تصور |
| ولا حقيقة غير معقول | جزئي الحركات الجزئية فغير مسلم |
| ٤٨ مسألة في تهييهم عن اقامة الدليل على أن | ٦٤ المقدمة الثالثة وهي التحكم البعيد جسدا |
| الأول ليس بحسب | قولهم انه اذا تصور الحركات الجزئية تصور |
| ٥٠ مسألة في تهييهم من يرى منهم ان الأول يعلم | أيضا تأويلها اولوازمها |
| غيره ويعلم الأنواع والأجناس بنوع كافي | ٦٥ مسألة الاقتران بين ما يقتضيه في العادة ميبا |
| ٥٢ مسألة في تهييهم عن اقامة الدليل على ان | وما يقتضيه ميبا ليس ضروريا عندنا |
| الأول يعرف ذاته أيضا | ٦٧ المسلك الثاني وفيه الخلاص من هذه |
| ٥٣ مسألة في ابطال قولهم ان الله تعالى عن قولهم | التشبهات |
| لا يعلم الجزئيات | ٧٠ مسألة في تهييهم عن اقامة البرهان العقلي |
| ٥٧ مسألة في تهييهم عن اقامة الدليل على ان | على أن نفس الانسان جوهر مبرر وعاني قائم |
| السماء حيوانه طبع الله تعالى بحركته | بنفسه |
| الدورية | ٧٨ مسألة في ابطال قولهم ان النفوس الانسانية |
| ٥٩ مسألة في ابطال ما ذكره من الفرض | بتهويل على القدم بعدم وجودها وانها |
| الحرك السماء | معدية |
| ٦٠ مسألة في ابطال قولهم ان نفوس السموات | ٨١ مسألة في ابطال انكارهم ابعث الأجساد |
| مطابقة على جميع الجزئيات الحادثة في هذا | دور الأرواح الى الأبدان |
| العالم | ٩١ خاتمة الكتاب |

﴿ فهرست كتاب تهافت الفلاسفة لابن رشد ﴾

| صفحة | ممكن المحذور | صفحة | خطمة الكتاب |
|------|---|------|--|
| ٣١ | قال أبو حامد الاعتراض أن يقال الامكان | ٢ | قال أبو حامد الاعتراض من وجهين |
| ٣٣ | قال أبو حامد والكل أن نفوس الآدميين | ٣ | قال أبو حامد بجميع الفلاسفة |
| ٣٣ | قال أبو حامد وما قولهم وقد عدم العقلاء | ٤ | قال أبو حامد رضي الله عنه وليس استعماله |
| ٣٥ | المسئلة الثانية في إبطال مدعيتهم في أبدية | ٥ | هذا الجنس |
| | العالم والزم والمحررة | ٧ | قال أبو حامد فنقول لم تنكرون على خصوصكم |
| ٣٦ | قال أبو حامد ومسلكتهم الرابع | ٨ | قال أبو حامد فان قيل محل القلط في قولكم |
| ٣٧ | قال أبو حامد الدليل الثاني لهم في استعماله | | استحالة |
| | عدم العالم | ١١ | قال أبو حامد رضي الله عنه محققان الفلاسفة |
| ٣٨ | قال أبو حامد الفرقة الثانية | | فان قيل |
| ٤٠ | قال أبو حامد بجميع الفلاسفة والجواب ان | ١٢ | قال أبو حامد رضي الله عنه حاصكيا عن |
| | ما ذكرتموه | | الفلاسفة نقلا أنكم خصوصهم |
| ٤١ | قال أبو حامد المسئلة الثالثة في بيان بليستهم | ١٢ | قال أبو حامد بجميع الفلاسفة المتكلمين في اثبات |
| | وقولهم ان الله فاعل العالم وصادقه | | الارادة |
| ٤١ | قال أبو حامد ولصفتي كل واحد | ١٧ | قال أبو حامد درجة الله والارادة التي في تعيين |
| ٤٤ | قال أبو حامد بجميع الفلاسفة فان قيل كل | | حركات الافلاك |
| | موجود | ١٨ | قال أبو حامد الاعتراض الثاني على أصل |
| ٤٤ | قال أبو حامد الوجه الثاني في إبطال كون العالم | | دليلهم |
| ٤٥ | قال أبو حامد بجميع الفلاسفة فان قيل ان | ١٩ | قال أبو حامد بجميع الفلاسفة قلت نحن |
| | اعترفتم | | لا نجد صدق واحد من قديم |
| ٤٦ | قال أبو حامد الوجه الثالث في استعماله لكون | ٢٠ | قال أبو حامد رضي الله عنه الدليل الثاني لهم |
| | العالم فقل الله تعالى | | في المسئلة |
| ٤٩ | قال أبو حامد بجميع الفلاسفة فان قيل فاذا | ٢٢ | قال أبو حامد بجميع الفلاسفة فان قيل |
| | عرف من هذا | ٢٣ | قال أبو حامد بجميع الفلاسفة هن لالتكلمين |
| ٥٢ | قال أبو حامد راد على الفلاسفة ما ذكرتموه | | في ممارسة هذا القول |
| | تمسكات | ٢٥ | قال أبو حامد بجميع الفلاسفة فان قيل |
| ٥٢ | قال أبو حامد الاعتراض الثاني هو أن نقول | | هذه الموازاة معوجهة |
| ٥٣ | قال أبو حامد فان قيل الاول لا يقبل | ٢٦ | قال أبو حامد مدسعة ثمانية لهم |
| ٦٢ | قال أبو حامد الجواب الثاني هو ان من ذهب | ٢٧ | قال أبو حامد الاعتراض أن هذا كله من |
| ٦٣ | قال أبو حامد الاعتراض الرابع أن نقول | | عمل الزعم |
| ٦٣ | قال أبو حامد الوجه الثاني أن الجرم الاقصى | ٢٩ | قال أبو حامد الثالث هو أن هذا الفاسد |
| ٦٥ | قال أبو حامد فان قيل لعل في المبدأ | | لا يعجز الخلق عن مقابله |
| ٦٥ | قال أبو حامد بجميع الفلاسفة فان قيل | ٣٠ | الدليل الثالث على قدم العالم قال أبو حامد |
| | لقد كثرت | | تمسكات قالوا |
| | | ٣٠ | قال أبو حامد الاعتراض أن يقال العالم لم يزل |

| صحيفة | صحيفة |
|---|--|
| ٦٧ قال أبو حامد فان قيل فاذا بطلتم | ١٠١ قال أبو حامد جميعا عن الفلاسفة فان قيل |
| ٧١ قال أبو حامد والجواب من وجهين | الجسم الأقصى |
| ٧٤ قال أبو حامد بجيبا عن الفلاسفة في | ١٠٣ قال أبو حامد معاندا للفلاسفة في قولهم |
| الاعتراض الذي وجهه عليهم | ١٠٨ قال أبو حامد وهو أناس |
| ٧٦ قال أبو حامد سكاكة عن الفلاسفة بل زعموا | ١١٠ المسئلة الثانية عشر في تهييزهم عن إقامة |
| أن التوحيد | الدليل على أن الأول معرف ذاته |
| ٧٨ المسئلة السادسة في بطل مذهبهم في تقي | ١١٢ المسئلة الثالثة عشر في بطل قولهم أن الله |
| الصفات | تعالى عن قولهم لا يعرفه الجبريات |
| ٨٠ قال أبو حامد والاعتراض على هذا | المنقسمه ما انقسام الزمان |
| ٨٤ قال أبو حامد لكل مسائل كفي هذه المسئلة | ١١٤ المسئلة الرابعة عشر في تهييزهم عن إقامة |
| تخيلات | الدليل على أن السماء حيوان مطيع لله |
| ٨٤ قال أبو حامد فان قيل هو لا يعلم الغير | تعالى بحركته الدورية |
| ٨٦ الوجه الثاني قال أبو حامد هو أن قولهم | ١١٦ المسئلة الخامسة عشر في بطل ما ذكره |
| ٨٧ قال أبو حامد وقد خالف ابن سينا عن هذا | من الفرض الحرك السماء |
| غيره من الفلاسفة | ١١٨ المسئلة السادسة عشر في بطل قولهم أن |
| ٨٧ قال أبو حامد جميعا عن الفلاسفة فان قيل | نفوس السموات مطلعة على جميع |
| اذا ثبت | الجزئيات الحادثات في هذا العالم |
| ٩٣ قال أبو حامد فبقية تفهيم مذهبهم والكلام | ١٢١ قال أبو حامد أما الملقب بالعلميات فهو |
| عليه من وجهين | هلوك كثيرة |
| ٩٥ قال أبو حامد فان قيل انما يستعمل هذا | ١٢٢ المسئلة الأولى قال أبو حامد الاقتران بين |
| ٩٩ المسئلة التاسعة في تهييزهم عن إقامة الدليل | مانعت قد |
| على أن الأول ليس بحسم | ١٢٦ قال أبو حامد المسئلة الثانية وفيه الخلاص |
| ١٠٠ قال أبو حامد بجيبا عن الاعتراض الذي | ١٢٧ المسئلة الثامنة عشر في تهييزهم عن إقامة |
| أوجب أن لا يكون الفاعل عند الفلاسفة | الدليل العقل على أن النفس الانسانية |
| الا انفسك | جوهر روحاني |

﴿ فهرست ما يامش الجزء الاول من تهافت الفلاسفة على وجه زاده ﴾

| صفحة | موضوع | صفحة |
|------|--|------|
| ٢ | خطبة الكتاب | ٤١ |
| ٥ | اعلم أن الفلاسفة وضعوا الموجودات أنواعا وأجناسا | ٤٧ |
| ٨ | الفصل الاول في ابطال قولهم المبدأ الاول موجب بالذات | ٤٩ |
| ١١ | اعتراض بعض الافاضل عليه بانا لا نسلم وأجابوا عن الذعر في المذكرة | ٥٤ |
| ١٥ | الفصل الثاني في ابطال قولهم بقدوم العالم | ٥٩ |
| ٢١ | الاعتراض عليه بان الفلاسفة لا يلزم في الحادث اليومي | ٦٤ |
| ٢٢ | الجواب بان بعض البراهين الدالة على بطلان التسلسل | ٦٥ |
| ٢٤ | بيان رده هذا الجواب | ٦٨ |
| ٣٥ | بيان قول الامام جنة الاسلام الغزالي في تنزيه الاستدلال الثاني | ٧٨ |
| ٣٦ | الوجه الثالث من وجود استدلالهم على قدم العالم | ٨٥ |
| ٣٧ | اعتراض بعض الافاضل من المتأخرين عليه | |
| ٣٧ | بيان ما نسخ للوف في هذا المقام | |
| ٣٩ | الوجه الرابع من وجود استدلالهم على قدم العالم | |
| | | ٤١ |
| | | ٤٧ |
| | | ٤٩ |
| | | ٥٤ |
| | | ٥٩ |
| | | ٦٤ |
| | | ٦٥ |
| | | ٦٨ |
| | | ٧٨ |
| | | ٨٥ |

﴿ فهرست ما بهامش الجزء الثاني من تهاافت الفلاسفة نحو واحد زاده ﴾

| مصحفة | مصحفة |
|--|-------|
| الفصل الثامن في ابطال قولهم الواحد الحق لا يكون قاعا ولا ثلاثي واحد | ٢ |
| الفصل التاسع في ابطال قولهم في نفى الصفات | |
| الفصل العاشر في تهيئهم عن اثبات قولهم ان ذات الاول لا ينقسم بالجنس والفصل | ١٤ |
| الفصل الحادي عشر في ابطال قولهم ان وجود الاول من ماهيته | ٢٠ |
| الفصل الثاني عشر في تهيئهم عن بيان ان الاول ليس بحجم | ٢٨ |
| فصل في تهيئهم عن القول بان المبدأ الاول يعلم غيره بنوع كلي ولم فيه مسائل | ٣١ |
| الفصل الثالث عشر في تهيئهم عن اقامة الدليل على ان الاول يعلم ذاته ولم فيه طريقان | ٤١ |
| الفصل الرابع عشر في ابطال قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات على وجه كونها جزئيات | ٤٢ |
| الفصل الخامس عشر في ابطال قولهم ان | ٥١ |
| السماة متحرك بالارادة | مصحفة |
| الفصل السادس عشر في ابطال ما ذكره من الفرض المحرك للسماة | ٥٦ |
| الفصل السابع عشر في ابطال قولهم ان نفوس السموات معلقة على جميع الجزئيات الحادثة عما كان وما سيكون وما هو كائن في الحال | ٦٢ |
| الفصل الثامن عشر في ابطال قولهم بوجوب الاقتران واعتناع الانفس كالك بين الاسباب العادية والحيات | ٧١ |
| الفصل التاسع عشر في تهيئهم عن اقامة الدليل على ان النفوس البشرية مجردة عن المادة ذاتا | ٧٨ |
| الفصل العشرون في ابطال قولهم باستحالة الغناء في النفوس البشرية | ٩٩ |
| الفصل الحادي والعشرون في ابطال قولهم بقي البعث وحشر الاعداد | ١٠٧ |

﴿ تمت ﴾

